

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

•

Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск IV

Москва 2006

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск IV

Москва 2006

УДК 1/14
ББК 87.2
А907

Сборник подготовлен
Советом молодых ученых философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

Редакционный совет
Д.В. Ермашов, Е.В. Косилова, П.Н. Костылев, ₁
А.А. Скворцов, А.В. Федякин

Ответственный за выпуск -
П.Н. Костылев

А907 Аспекты: Сб. статей по филос. проблемам истории и современности: Выш. IV. -
М.: Современные тетради, 2006. - 512 с. - ISBN 5-88289-312-7

В сборнике представлены работы студентов, аспирантов и молодых ученых философского факультета МГУ, отражающие широкий спектр методологических подходов и исследовательских интересов. По методам это традиционная философская аналитика, феноменологические и герменевтические исследования, работы, использующие аппарат современных теоретико-философских исследований (онтология, гносеология, этика, эстетика), нацеленных на социально-философскую, политологическую, культурологическую и религиоведческую проблематику. Рассматриваемая тематика ещё шире: от абстрактных проблем онтологии до актуальных вопросов политической жизни, от аналитики социальной действительности до философско-антропологических и культурологических исследований, от истории философии до абстрактных проблем теории.

Предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей и научных работников гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей и современными проблемами философии, политологии, культурологии и религиоведения.

УДК 1/14
ББК 87.2

ISBN 5-88289-312-7

© Философский факультет МГУ
им. М.В. Ломоносова, 2006
© Издательство «Современные тетради», 2005

СОДЕРЖАНИЕ

I. АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ	
АМ. Беляева. Деррида, «Деррида» и Деррида: по следам стиля.....	6
ТЕ Зайцева. Деконструкция понятия «сознание» в философии Ричарда Рорти.....	18
АС. Климова. Означивание танца: триптих Жан Люка Нанси.....	35
Е.В. Косилова. Энергетическая онтология психоанализа.....	44
Н.П. Мартышенко. Философско-семиотический анализ закономерности формирования иероглифического письма.....	58
ДА. Муравьев. Д. Дьюи и Р. Рорти: изменение понимания роли философии в американском прагматизме XX века.....	79
СВ. Никулин. Культурологический аспект философии СЛ. Франка (на примере анализа творчества АС. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Л.Н.Толстого).....	91
С.С. Пименов. Структура разума и проблемы культуры (некоторые аспекты теологии культуры П. Тиллиха).....	105
ТВ. Постникова. Понятие Автокоммуникации в семиотике Ю.М. Лотмана. Философско-антропологический анализ фильма.....	120
Г. С. Сарайкина. Семья в глобализирующемся обществе.....	133
П. А Сафронов. Феномен как тема фундаментальной онтологии.....	145
АА Скворцов. Диалектика насилия и войны: аксиологический ответ....	158
СяоЦзинъюй. О философии языка М.М. Бахтина.....	174
И.Н. Харламов. Означенное сознание в структуре философской антропологии.....	178
II. АСПЕКТЫ ПОЛИТОЛОГИИ	
Лю И. Сравнительный анализ современных административных реформ в Китае и в России.....	196
Е.Н. Маслова. Понятие, природа и сущностные черты финансово-промышленных групп.....	209
АС. Семченков. Управление внутривнутриполитическими конфликтами и обеспечение национальной безопасности страны.....	224
АВ. Табаков. Политический лоббизм: теоретико-методологические аспекты исследования.....	239
АБ. Томов. Революционаризм и консерватизм: феномен трансформации (из истории русской социально-политической мысли).....	254
Р.Ф. Туровский, М. Андреева. Этнические периферии на электоральной карте России.....	265
АВ. Федякин. Содержание и структурные компоненты образгосударства.....	278

В.А. Фуре. Религия как средство оздоровления общества в политической теории Карла Мангейма.....	292
С.П. Фуре. Проблемы демократии на рубеже веков (по материалам современных статей Роберта Даля).....	301
И.А. Чихарев. Современные дискуссии по проблемам мировой политики как научной дисциплины.....	312
А.А. Чусов. Интернет-сообщества как новый элемент политического пространства.....	327

III. Аспекты религиоведения

М.С. Алексеев. «Тотальность и бесконечное» Э. Левинаса: абсолютная инаковость другого и онтологическое различие.....	334
И.П. Давыдов. Богоборческие и человекоборческие мотивы в мефистофелевской Песне о блохе «Фауста» И. В. Гете.....	344
Ю.А. Комаров. Исторические и теоретические предпосылки философско-теологической антропологии ранних квакеров.....	352
П.Н. Костылев. Суфизм как система антропологической трансформации.....	363
И.Л. Крупник. Мифология зерванизма: близнечный миф. Религиоведческий анализ.....	370
Е.В. Кудрявцева. Конституционно-правовое регулирование государственно- церковных отношений в Италии: история и современность.....	380
Н.С. Кузьмин. Иоанн Павел II и Бенедикт XVI. Повлияет ли избрание нового Понтифика на отношение Католической Церкви к проблемам глобализации?.....	399
И.В. Куртина. Методологические основы социо-религиоведческого исследования Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм» в контексте «понимающей социологии».....	407
И.Х. Максудов. Философско-богословское примирение антропологическо- го «максимализма» и «минимализма» в христологии св. Иоанна Златоуста.....	432
Ю.А. Мамонтова. Роль правителя в космологии майя классического периода (Ш-ГХ вв.).....	454
А.А. Петраков. Метафизика света-символа в православном богословии и в русской религиозной философии (П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев).....	473
А.Д. Соколова. Религиозная ситуация во Владимирской области (по данным социологического опроса в марте 2005 года в г. Владимир).....	487
А.В. Шуралёв. Социально-политические основы этноконфессионального конфликта в Ольстере.....	502

**I. АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФИИ И
КУЛЬТУРОЛОГИИ**

А. М. Беляева,
кафедра онтологии и теории познания

ДЕРРИДА, «ДЕРРИДА» И ДЕРРИДА : ПО СЛЕДАМ СТИЛЯ

Производство текстов, в том числе и философских, не может состояться без рассмотрения вопроса о стиле.

Однако, как правило, стиль повествования остается, так называемым, «слепым пятном», той прозрачной оболочкой, которая *как будто* не влияет на сам текст и мысль, в нем выраженную. Академичная научная традиция представляет ситуацию таким образом, что стиль изложения является «точкой прозрачности» непосредственно для того, что излагается. Объект и предмет повествования словно просвечиваются в этой точке, которая не вносит своих собственных эффектов. Иными словами — то, *как* говорят, никак не отражается на том, *о чем* говорят.

Такое положение дел является вполне ординарным для академичной, традиции, претендующей на «объективность» и «достоверность», которые достигаются тем, что в роли неизменного повествователя выступает независимый и незаинтересованный трансцендентальный субъект. Соответственно, если этот персонаж автономен от любых культурных, политических, экономических и прочих порядков, то и проблемы стиля для него не существует.

Заметим, что в ситуации игнорирования, в которой сейчас находится стиль письма, до этого пребывали и субъект наблюдения, и язык как способ создания концептуальных конструкций. Собственно, такое положение дел было фундаментом классическо-

го мировоззрения — мировоззрения нового времени. Направление мысли, где они перестали быть «прозрачными» и «нейтральными», где поэтому не позволено от них отмахиваться, стало возможностью неклассического взгляда на мир.

Стиль повествования *пока еще* не является тем, что расстраивает классическую традицию, на него *пока еще* можно свысока не обращать внимания, отмахиваясь как от некоего второстепенного и неважного момента.

Но на пути толкования стиля как «точки прозрачности» уже возникло, по крайней мере, одно препятствие, одна трудность, которую мы находим в текстах Ж. Деррида, вернее, в вопросе о том, *как* и *что* о них говорить и писать.

Это препятствие с самого начала обнаруживает себя в появлении смутного ощущения существующего несоответствия между тем, *что* и *как* исследователи пишут о его текстах и *самой* «философией» Деррида. А что, если стиль повествования все-таки вносит свои эффекты?

Моя задача как раз состоит в том, чтобы попытаться проанализировать это ощущение неадекватности, вывести его на поверхность.

Прежде всего, стоит понять, что же чему не соответствует.

Как было сказано чуть выше, академичное повествование о текстах Деррида почему-то не конгениально самим его текстам, не соответствует интенциям замыслов Деррида, если можно так выразиться, и если такие понятия, как «интенции» и «замыслы» сами по себе могут характеризовать «философию» Деррида.

Тот стиль повествования, которым по умолчанию пользуются, к примеру, историки философии, пишущие о текстах Деррида, можно назвать «академичным».

Что же представляет собой академичный стиль повествования?

Самой важной характеристикой академичного стиля, на наш взгляд, является то, что он притворяется отсутствием стиля, предпочитая выглядеть вовсе не стилем, а единственно возможным способом повествования, который гарантирует «достоверность», «объективность» и «истинность».

Иными словами, для классической традиции академичность — это не стиль, а единственный способ излагать мысли, поэтому, собственно, и проблемы стиля как таковой здесь не существует.

В качестве своих эффектов, академичный способ повествования порождает «объективность» и «достоверность», которые характеризуют и легитимируют то, что излагается.

Для того чтобы защитить и скрыть этот механизм порождения достоверного и объективного знания, академичный стиль принципиально не проговаривает то, *как* он устроен. Разговор о собственных основаниях и своде внутренних правил, который может поставить их под сомнение, подменяется рассказом о славных традициях и заслугах академичного подхода.

Если мы попробуем добраться до оснований академичного стиля, то обнаружим, что они заключаются в механизме реконструкции по принципу строгой иерархии. Это означает, что академичный стиль основывается на некоей дисциплине, заключающейся в необходимости подчинения одного другому.

Иерархический принцип построения академичного текста проявляется на нескольких уровнях. Во-первых, он устанавливает жесткое отношение подчинения между текстом-оригиналом и текстами-второстепенными, которые толкуют оригинал на разные лады.

Академичный стиль устанавливает систему бесконечных «отсрочек» от оригинального текста, бесконечного страха, удерживая текст-оригинал, текст-исток на расстоянии, не давая тексту-толкованию, тексту-реконструкции приблизиться к нему. Каждая реконструкция будет отличаться, она будет определена различием, которое здесь является синонимом неточности и просчета. Это и создает иерархию, при которой реконструкция никогда не сможет быть наравне с «оригиналом».

Во-вторых, само построение академичного текста (которое мы сейчас демонстрируем не менее прилежно, чем о нем повествуем), разделенного на главы, параграфы, оснащенное многочисленными сносками и примечаниями, так же основано на принципе иерархичности, на желании, вернее, необходимости выделить основное, разделить на области, заключить второстепенное в скобки.

В этой иерархической дисциплинарности академичного стиля заключается его эффективность: только на ней основаны такие его эффекты, как «достоверность» и «объективность». В то же время дисциплинарность порождает послушность и контролируемость академичного стиля: мы можем быть уверены, что он никогда не выйдет за свои пределы, никогда не задастся «опасными» вопросами, которые могут подточить его же собственные неэксципируемые основания. Академичная дисциплина делает возможным детальный контроль над текстом, изгоняя из своего пространства несоответствующие ей тексты и лишая их таким образом притязаний на «достоверность» и «объективность».

Для того, чтобы подобраться к возможным ответам на вопрос, почему академичный стиль не сочетается с текстами Деррида, попробуем разыскать истоки этой академичности, выяснить, где ее корни.

В этом поиске нашим проводником станет само слово «академичность», его производные и однокоренные — доверимся слову, позволим провести себя к началу его лабиринтов.

Корень, завязка «академичности» — в академии. Но что такое «академия», откуда появляется это слово?

Оказывается, подобно большинству главных философских тем, истоки «академичности» и вопроса стиля находятся у Платона: «Академией» называлась основанная им школа.

С точки зрения Деррида, Платон и его идеи — и концепция, и концепт относятся к фундаменту философии наличия¹, которая собственно и распространяется во всей западной метафизике. Вернее, «метафизика» — это и есть осуществление философии наличия: «западная метафизика как ограничение смысла бытия полем наличности»².

Если истоки «академичности» мы обнаружили у Платона, то можно сделать вывод, что по своей *сути* (и здесь «наличие» не оставляет нас) само это понятие, вернее, академичный стиль как таковой является частью языка философии наличия. Именно здесь кроется ключ, помогающий понять, почему академичный стиль обладает такими характеристиками, как стремление к прозрачности и иерархичная дисциплина построения. Эти моменты определены метафизикой Платона: согласно ей, во-первых, не следует умножать и искусственно создавать посредников — а стили повествования, скорее всего, относятся к ним — которые будут усложнять, извращать и препятствовать чистому восприятию идей; а, во-вторых, — существует непреодолимое отношение иерархического порядка между идеями и вещами, или моделями и подобиями, которое порождает

¹ «Наличие» означает способ бытия всего, что существует — или присутствует — во всех возможных модификациях: как *eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia*, субстанция, трансцендентальное единство апперцепции, трансцендентальное Его и т.д. Таким образом, это даже не понятие, или концепт, а нечто гораздо более фундаментальное, указывающее на весь способ существования классической философской традиции и ее теорий, понятий, концепций. Деррида показывает, что во всех философских системах так или иначе постулируется то, что существует в качестве «наличного», то есть оно в некотором смысле *первично*, а, следовательно, за его пределы философствование в своем движении не может выйти. Так фиксируется некая абсолютная точка «наличия», которое является изначальным, ни к чему не сводимым, вечно присутствующим означаемым, обуславливающим возможность всех последующих означающих.

² Деррида Ж. О грамматологии. - М., 2000. С. 139.

иерархию как таковую и задает ее необходимость в любых сферах, в том числе, и в тексте.

Вот, вероятно, в чем причина того, что академичный стиль как не-стиль, а простая и чистая возможность повествования, структурирует мир по правилам метафизики, создавая различные иерархии.

Таким образом, Платон (и вездесущее «наличие») исподтишка властвуют не только над основаниями европейской мысли, но и над их изложением через «академичный» стиль.

В противоположность этому, одним из эффектов текстов Деррида является обозначение, определение и разметка границ философии «наличия»: его письмо концептуализирует саму предметность наличного, выводит ее на поверхность и разыскивает вне-положное ей.

Именно здесь мы и находим причину несоответствия академичного стиля текстам Деррида — она заключается в том, что исследователи переводят его тексты на язык философии наличия. Так возникает противоречивая ситуация, когда попытка выхода за пределы метафизики разбивается о неадекватный язык и стиль повествования об этом. Иными словами, эффекты текстов Деррида сходят на нет, теряются, когда их представляют и излагают с помощью академичного стиля. Академичный стиль как таковой, во всей своей причастности наличию, есть порождение и выражение метафизики, поэтому он совершенно не подходит для того, чтобы говорить — писать о текстах Деррида — для этой цели нам стоит поискать какой-то иной, более соответствующий стиль повествования.

Это является одной из причин того, почему вопрос стиля повествования становится таким важным, когда дело касается текстов.

Что значит повествовать о Деррида, используя академичный стиль? Что предпосылает и предполагает такое повествование?

Мы постараемся разобраться с этим на примере одного из самых авторитетных академичных текстов о Деррида — «Деррида и грамматология» Наталии Автономовой¹.

Этот текст является предисловием к работе Деррида «О грамматологии» и представляется нам в некотором роде идеальным академичным повествованием о Деррида. В этом тексте есть все: и биографические сведения о Деррида, и творческая эволюция, и основные понятия его философии, и, наконец, непосредственный пересказ «Грамматологии». В определенном смысле, здесь сказано все,

¹ Автономова Н. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 7-110.

что может быть сказано о Деррида и его философии в академичном стиле. Текст Н. Автономовой отличается всеохватностью и поэтому *непреодолим*: о чем можно говорить, если все уже сказано, все аспекты проанализированы, все нюансы рассмотрены?

Идеальная академичность этого текста проявляется и в том, что он выстраивается по иерархическим правилам, о которых говорилось чуть выше. Во-первых, предисловие несомненно ставит себя в подчиненное положение перед *самим* текстом «Грамматологии»: «эта вступительная статья посвящена... представляемой работе»¹. Бесспорная подчиняющая связь предисловия к тексту и самого текста не ставится под вопрос, хотя это вовсе не так очевидно, как кажется.

Во-вторых, -2- внутри себя предисловие тоже построено по иерархическому принципу: оно призвано выделить основное (например, основные понятия философии Деррида, как то: наличие, логоцентризм, метафизика, деконструкция, след, различие, письмо, восполнение), упомянуть второстепенное и взять в скобки незначительное. Такая линейная перспектива признается единственно возможным способом изложения: «мы строили общий ряд понятий книги как цепочку так или иначе переходящих друг в друга смыслов»². При этом в тексте не возникает эффекта³ сомнения ни в том, что «основные понятия» действительно являются «основными», ни в том факте, что само выделение этих «основных понятий» правомерно и оправданно.

С помощью этих нехитрых правил академичного стиля, автор академичного же текста «пытается расшифровать, мечтает расшифровать некую истину»⁴, он ищет ключи к тексту, с помощью которых его можно было бы решить как нетрудную математическую задачу. Роль таких «ключей» в академичных текстах играют, как правило, уже упомянутые «основные понятия», вычлеляемые и обозначаемые автором как таковые. Текст Н. Автономовой не стал в этом отношении исключением.

Автор академичного текста в своем желании реконструировать и расшифровать истину, непременно скрытую в тексте-оригина-

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 31.

³ Говорить об авторе академичного текста можно с большой натяжкой, т.к. он сам претендует на роль трансцендентального субъекта, для которого имя и прочие личные данные не имеют равным счетом никакого значения, в силу того, что не они производят истину, а именно сама позиция трансцендентального субъекта.

⁴ *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 465.

ле, оказывается в странном положении, если речь идет о текстах Деррида: с одной стороны, нужно следовать «букве и духу» текстов Деррида, а с другой, — такое прямолинейное следование невозможно. Чем больше академичный стиль стремится приблизиться к истине и смыслу текстов Деррида, схватить их за рукав, тем дальше он отходит от них. Получается, что автор, повествующий о текстах Деррида в академичном стиле, находится в положении Алисы, попавшей в зазеркальную лавку, где стоит только протянуть руки за какой-то яркой вещицей, как она сразу же перелетает на другое место и схватить ее оказывается просто невозможно.

В такой ситуации автор оказывается не по своей воле, к этому его принуждает сам академичный стиль, его структура и иерархичность — точно так же и Алиса не по собственному желанию не может схватить ни одну вещь в зазеркальном магазине, просто таково само Зазеркалье и его законы «наоборот».

Но такая констатация не мешает нам задаться вопросом, почему же повествование в академичном стиле идет вразрез с текстами Деррида и порождаемыми ими эффектами.

Как было неоднократно замечено выше, академичный стиль выстраивает повествование согласно жестким законам иерархии, но само желание реконструировать тексты Деррида иерархическим способом конфликтует непосредственно с его текстами, которые строятся на иных основаниях.

Деррида против всякой иерархии и тот академичный иерархический принцип, которому подчиняется дисциплина академичного стиля, разрушается и расстраивается в текстах Деррида, играющего с ней.

В его текстах ситуация завязывается не на подобии и подчинении, а скорее, на различии (или «различении»), которое становится более «важным» (академичный стиль и наличие не хотят и здесь ослабить пути своей власти).

Таким способом тексты Деррида разрушают и иерархию текста-оригинала и текстов-толкований, так как ее смысл заключается именно в подобии и соответствии, а не в различии, с помощью которого она и расстраивается.

С помощью иерархичной дисциплины академичный стиль пытается собрать воедино и поведать читателю смыслы текстов, однако, в отношении текстов Деррида такая реконструкция не может быть реализована, так как и смыслы, и тексты в данном случае сами себе не тождественны, у них нет единого, общего смысла, они не говорят, а скорее, намекают, ходят «вокруг да около», не определяют, а

пунктиром очерчивают подвижные границы. Чтобы «поймать» эти смыслы и тексты, вероятно, придется уйти от них (и от академического стиля тоже) как можно дальше — опять следуя логике Зазеркалья.

Следующим ходом нашего повествования, до сих пор выстроенного согласно законам академического стиля, будет как раз попытка уйти от академичности и поискать иные, «альтернативные» варианты, при этом так же перейдя (через пару абзацев) в регистр другого стиля.

Вернувшись немного назад, вспомним наш вердикт, что академичность повествования — это не более чем стиль, несмотря на то, что этот стиль скрывает, что он именно *стиль*. Он выдает себя за единственно возможное «объективное» и «достоверное» повествование. С этим не поспоришь, потому как «объективность» и «достоверность» являются непосредственными эффектами академического стиля, но, наверное, не стоит распространять их необходимость и значимость на другие стили повествования.

Такая постановка вопроса, признающая, что академичность — это стиль, предполагает, что он не является единственно возможным, и открывает нам, таким образом, более широкую перспективу. Попробуем окинуть ее взглядом: что возможно помимо академического стиля?

На другой стороне от академичности находится все, что ей внеположно — то есть иные, неакадемичные стили.

Неакадемичных стилей повествования существует разнообразное множество, поэтому в качестве примеров мы будем использовать два текста, чтобы увидеть, *как* они непохожи друг на друга. Во-первых, это будет послесловие Д. Кралечкина к «Письму и различию», которое называется «Деррида: запись одного шума»¹, а во-вторых, — текст В. Лапицкого «Западно-восточное паспарту»², помещенное опять-таки в качестве заключительного слова.

В свете сказанного, трудно не обратить внимания на забавный факт, что, в отличие от *предисловия* Н. Автономовой, тексты Д. Кралечкина и В. Лапицкого являются *послесловиями*.

Можно трактовать это как чистую случайность, а можно подвести под это некоторое «обоснование». Текст Н. Автономовой — это иредисловие, то есть то, что предуведомляет читателя, заранее изве-

¹ Кралечкин Д.Ю. Деррида: запись одного шума // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 476-493.

² Лапицкий В.Е. Западно-восточное паспарту // Деррида Ж. Золы угасшей прах. СПб., 2002. С. 113-121.

шает его о том, *что* написано Деррида. Он *как бы* облегчает чтение, предупреждая, что деконструкция — это, например, не что иное, как «...», след — «...», а различие — «...». Можно сказать, что предисловие старается, чтобы читатель понял именно *так*, а не иначе — в этом смысле, оно насилует и предпосылает именно *такое* восприятие еще не прочитанного текста.

С послесловиями дело обстоит несколько иначе: они не столь навязчивы, их вообще можно не заметить, если не добраться до конца книги, и они ничего не «расшифровывают», не «вводят в курс дела».

Предисловие как жанр куда более академичен, чем послесловие, и поэтому невозможно представить себе неакадемичные тексты в качестве предисловий. Поэтому послесловия могут позволить себе гораздо больше: их «форма начинает колебаться, трогаться со своего места (так что послесловие оказывается «тронутым» и «съехавшим»)»¹.

«Тронутость», сдвиги и подвиги означают, *среди прочего*, что повествование выстраивается уже не по законам академичного стиля, а по каким-то иным принципам. Так, текст Д. Кралечкина про Деррида ставит под вопрос, (может быть и не специально) основания академичного стиля, выбиваясь изпод дисциплинирующего гнета иерархий. А текст В. Лапицкого нарушает логическую связанность и сцепление фраз в единое целое, необходимо требуемые от академичного текста и направленные на «закрепощение, на строжайшую привязку каждой, скажем, фразы к ландшафту, образованному целым»².

С академичными и *прочими* названиями дело обстоит так же интересно: если текст Н. Автономовой называется, в общем, просто и прямолинейно: «Деррида и грамматология», то послесловие Д. Кралечкина носит более замысловатое и многозначительное название: «Деррида: запись одного шума».

«Деррида» в названии текста Н. Автономовой означает то, что автор хочет раскрыть и реконструировать некие «истины» относительно Деррида и его «философии». Деррида же сразу вызывает массу вопросов, на которые нет какого-то одного ответа.

С помощью таких «приемов», неакадемичные тексты ставят

¹ Кралечкин Д.Ю., Деррида: запись одного шума // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 477.

² Лапицкий В.Е. Западно—восточное паспарту // Деррида Ж. Золы угасшей прах. СПб., 2002. С. 113.

вопросы о стиле, или стилях, которые подавлялись в академической традиции. Вопрос о стиле неоднозначен, у него сразу несколько путей: стиль текста, *о котором* мы пишем, и наш собственный стиль, стиль, *в котором* мы пишем.

Тексты В. Лапицкого и Д. Кралечкина — это не послесловия как резюме прочитанных и переведенных книг Деррида, это самостоятельные тексты, которые почти не соприкасаются с обычными «атрибутами» и «символами» Деррида — вроде часто мелькающих слов типа «деконструкция» или «различение».

Но оказывается, что упоминая в своих текстах Деррида и его «философию» лишь намеками и обиняками, они — т.е. тексты, казалось бы, парадоксальным образом попадают в одну волну с теми эффектами, которых добиваются и тексты Деррида.

Эти тексты — В. Лапицкого, Ж. Деррида и Д. Кралечкина — очень разные, но им удастся делать примерно одну и ту же работу: подтачивать философию наличия и академичный стиль, как ее порождение и выражение. Это те эффекты, которые они производят вместо «объективности» и «достоверности» текстов академичного стиля, и которых от них не стоит требовать.

Так неакадемичные тексты справляются и с академичным стилем, и с кажущейся полнотой и потому непреодолимостью текста Н. Автономовой. Они «изменяют» академичному стилю, тем самым проблематизируя его: ведь если возможно повествование по канонам иных стилей, то это только еще раз подтверждает, что академичность — не единственный способ осуществления философии.

Возможности иных, неакадемичных стилей, наверное, не ограничены — их можно представлять и совершенно по-другому, не так, как было предложено мной и на непохожих примерах.

Однако, скорее всего, у них будет одна общая «проблема»: они не смогут быть замечены и увидены в традиции академичного философского «знания», они окажутся лишь казусами, провокациями или «стилистическими демаршами»¹ относительно корректного академичного стиля.

Это происходит, вероятно, из-за того, что академичный стиль сохраняет и охраняет себя *так*, не подпуская к себе *иное*. Традиция спешит разобраться с текстами Деррида и их подрывными эффектами на своей территории — т.е. при помощи языка философии наличия, или академичного стиля. Повествование о них соглас-

¹ Так отозвалась Н. Автономова об обсуждаемом нами послесловии Д. Кралечкина во время проведения круглого стола «Наш Деррида», материалы которого были опубликованы в журнале НЛЮ - №2 за 2005 г. С. 101.

но иерархическому принципу, подкрепленное эффектами «достоверности» и «объективности» обезопасит традицию от возможных неприятностей с Деррида. Такие действия разоружают его тексты, которые в академичном прочтении не несут в себе никакой угрозы метафизике.

Наоборот, неакадемичные тексты только усиливают опасность и эффективность приемов Деррида, поэтому их следует не замечать, считая не более чем досадным недоразумением.

Выписывая итог, подбивая баланс, попробуем замкнуть этот текст в круг, вернувшись почти к тому, с чего начинали. Смысл этого «почти» — в получающейся нетождественности и несоизмеримости начала и конца, которые, прикрываясь собственным подобием, говорят нам о различии, спрятанном в них.

Итак, академичный стиль предполагает реконструкцию той или иной философии по определенным законам, основания которых кроются в сопричастности метафизике наличия. Эти законы, или правила заключаются в соблюдении строгой иерархии и требовании «прозрачности» повествования, скрывающей принципиальную возможность существования иных стилей.

Когда в академичном стиле, завязанном на философии наличия, пытаются повествовать о текстах Деррида, сопротивляющихся ей, тогда и возникает то самое чувство неадекватности, с которого мы начали.

В противоположность декларируемой «верности» (текстам) Деррида, какая имеет место быть в академическом стиле, в неакадемических текстах мы можем видеть что-то вроде постоянной «измены» Деррида. Событие измены предполагает перечеркивание фигуры Деррида — Деррида, что означает одновременно и уход от него, и парадоксальным образом утверждение его же, что мы продемонстрировали на примере текстов В. Лапицкого и Д. Кралечкина.

В таком случае, неакадемичные тексты можно охарактеризовать, как интерпретации. Такое перечеркивание обусловлено тем, что слово «интерпретация», как и «реконструкция», принадлежит философии наличия — о чем нас предупреждает и сам Деррида в тексте «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»¹.

Перечеркивание интерпретации не следует понимать в буквальном смысле, то есть оно означает, что перечеркнутое слово можно прочитать, оно не скрылось, но, тем не менее, функция и значение

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.

этого слова изменились. Вместо интерпретации, основанной на наличии и академичном стиле, появляется интерпретация как попытка оторваться от них.

Может быть, вопрос о стиле позволил нам обратиться к философии с несколько необычной стороны, возможно, он поможет нам по-иному попытаться понять, как она *происходит*.

Вопросы о стиле заостряют внимание на том, что мы представляем философию с помощью того, что выстраивает само *наше видение и понимание*, их способ и стратегии. Этим последним как раз и может оказаться стиль, который не конструирует напрямую наше видение философии, но помогает нам приоткрыть завесу над тем, *что* собственно выстраивает наше видение философии.

Иными словами,, стиль — это то, с помощью чего мы можем понять, как сделаны тексты различных философов, в том числе и Деррида. Увидев проблему, или скорее, проблемы стиля и неоднозначность академичности, у нас появится возможность оказаться на границе философии и увидеть скрытую за ней механику производства философского знания.

Поэтому, без рассмотрения вопроса стиля не может осуществиться производство текстов, в том числе и философских.

*Т. Г. Зайцева,
кафедра истории зарубежной философии*

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ПОНЯТИЯ «СОЗНАНИЕ» В ФИЛОСОФИИ РИЧАРДА РОРТИ

Американского философа Ричарда Рорти (р. 1931), известного своим проектом неопрагматистской «реконструкции» философии (трансформации эпистемологии в литературную критику), можно отнести к числу наиболее последовательных и радикальных деконструктивистов так называемой пост-современной эпохи. Его, по выражению некоторых критиков, «анархистские» сочинения последних лет, остро полемические и в хорошем — философском — смысле злободневные, неизменно находятся в центре оживленной дискуссии, в которой Рорти выступает как поборник культур-релятивистских принципов неопрагматизма в противовес сциентистским течениям современной аналитической философии, с одной стороны, и «метафизике», с другой. Активная исследовательская и преподавательская деятельность Рорти в значительной мере способствовала популяризации постструктуралистской философии и постмодернистской литературы в США. Его влияние, однако, далеко не ограничивается американской аудиторией. В Европе философские труды Рорти, особенно книги, вышедшие в 80-х гг. и принесшие ему на родине широкую и немного скандальную известность (после «Философии и зеркала природы» за ним прочно закрепилась репутация «революционного нигилиста» и «релятивиста»¹),

¹ КлэннЛ. Ричард Рорти: философ парадокса. М., Диалог-США, 1992. N 50.

не менее популярны сегодня, чем тексты таких признанных метров постструктурализма, как Делёз, Деррида, Лиотар.

Предпосылки для «деконструкции сознания»

Одну из главных целей своего деконструктивистского проекта Ричард Рорти определяет таким образом: «подорвать доверие читателя к «сознанию» как к чему-то, о чем следует иметь «философское» мнение, к «знанию», о чем надлежит иметь опирающуюся на «фундаменты» «теорию», и к «философии», какой она представлялась после Канта»¹.

Все тексты Рорти, посвященные сознанию, написаны в деконструктивном ключе. И наиболее ценным здесь является концептуальный критический анализ применяемого философами языка ментальноеTM, действительно во многом путаного и неопределенного. Вклад Рорти в философию сознания также состоит в блестяще выполненных им исторических экскурсах и обзорах современного состояния дел в исследуемой области.

В статье «Проблема духовного и телесного, превратность и категории»², Рорти показывает уязвимость антидуалистических стратегий объяснения сознания, ставших к тому времени популярными и получивших широкое распространение — бихевиоризма, редуктивного материализма, теории тождества и др. Важно, что Рорти видит их уязвимость не в недостатках аргументации, а скорее в самом сохранении категории «сознания», в принятии словосочетания «духовное — телесное» за подлинную проблему и попытках решать ее.

Однако вопрос, по мнению Рорти, следует ставить не о редукции языка психологии к языку физики, как это делали, например, неопозитивисты, и не о тождестве высказываний о ментальном и высказываний о физическом, которое отстаивали теоретики тождества, а о сознании как несуществующей сущности. Вывод Рорти категоричен: проблема эта должна не решаться, а устраняться.

Для доказательства Рорти использует историцистский аргумент, согласно которому ментальная онтология представляется столь же архаичной, как и онтология средневекового человека, объяснявшего, например, психическую болезнь воздействием «ведьм» и «нечистых сил».

¹ /"ортия Философия и зеркало природы //Новосибирск, 1997. С. 4.

² Rorty R. Mind—Body Identity, Privacy, and Categories // «Review of Metaphysics», 1965. vol. 19. P. 24-54.

А ментальные термины, с помощью которых обозначается некоторая сущность, именуемая сознанием, объявляются лишь пережитками устаревшего языка.

Нужно отметить, что философская среда США в 60-е гг. была вполне подготовлена к идее об элиминации категории сознания благодаря проведению всевозможных радикальных ревизий и реструктуризации, а также нападкам физикализма на философию сознания.

В 1960 году опубликована книга Уилларда Куайна «Слово и объект»¹. Здесь Куайн обосновал невозможность найти научные и логические доказательства существования некоторого «центра в теле» или «объективности» сознания. Говорить же объективно можно только о нейрофизиологических процессах мозга или же о социальном поведении и если делать это, то на intersубъективном языке.

Рорти, объявляя проблему сознания не просто фиктивной, но и безынтересной для философии, сам активно пишет на эту тему.

В книге «Философия и зеркало природы» данной проблеме посвящены 3 главы: «Изобретение сознания», «Личности без сознания» и «Эпистемология и эмпирическая психология». В 1982 году выходит в свет статья Рорти «Современная философия сознания»². Проблема сознания также серьезно обсуждается Рорти в книгах «Последствия прагматизма»³ и «Случайность, ирония, солидарность»⁴. Постоянное обсуждение данной темы в публикациях Рорти связано во многом с тем, что на каждый аргумент Рорти относительно фиктивности сознания, его оппоненты выдвигали все новые и новые аргументы в ответ.

Возникновение проблемы сознания. Декарт

Обратившись к истории философии, можно увидеть, что и сама проблема сознания, и представления о монизме и дуализме на самом деле имели разное содержание в разные времена. Проблема сознания возникла в XVII веке под влиянием конкретных процессов в культуре и обществе. Появлением «сознания» в словаре философии мы обязаны Декарту, поставившему проблему духовного и телесного, и тем самым обозначившего сферу исследования данной пробле-

¹ *Quine W.O. Word and Object.* Cambridge Mass, 1960. P. 264-265.

² *Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind// Syntese*, vol. 53. №2.1982.

³ *Rorty R. Consequences of Pragmatism.* Minneapolis, 1982.

⁴ *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge, 1989.

мы. До Декарта вопрос о сознании как соотношении духовного и телесного не ставился.

Треки тоже обозначили проблемы разума, познания и универсалий, но вопросы, связанные с ними ставились таким образом: «Как возможно иметь достоверное знание об изменяющемся?», «Как возможно иметь достоверное знание о неизменном?», «Как возможно знание не только единичных фактов, но и универсальных истин?»

Новизна же Декарта в данном случае состоит в том, что он ставит вопрос об отношении духовного и телесного на основе «двух субстанций». Однако сами понятия субстанции мыслящей и субстанции протяженной представлялись достаточно смутно. Под духом у Декарта выступают самые различные вещи — фантазия, боль, эмоция, верование, хотение, настроение, ощущение, мыслительный процесс, поведение, действие. Соответственно, и свойства духовной субстанции мыслятся весьма туманно.

Еще более смутны рассуждения Декарта о взаимодействии духовного и телесного. Он мыслил его как интеракцию, происходящую в физическом медиуме, — мозге, предположительно — в пространственно локализованной шишковидной железе, по типу обратной связи: протяженное телесное действует на непротяженное духовное, а духовное на телесное. Впоследствии про шишковидную железу забыли, но идея интеракции пустила глубокие корни и в философии, и обыденном сознании.

Согласно Рорти онтологический и эпистемологический проект Декарта представляет лишь закономерный этап в развитии некоторых философских проблем на определенном историческом этапе. С помощью выделения особой реальности — «сознания» — и наделении ее способностью к ясности и отчетливости репрезентаций, Декарт хотел за столбить особую философскую делянку и придать тем, кто на ней трудится, такой же статус, как и математикам. Одновременно решалась и идеологическая цель: понятие «сознание» стало прибежищем для христианского «духа», с его помощью обреталось онтологическое обоснование морали и достигалась видимость гармонии науки и религии. Последнее обстоятельство показалось особенно ценным для интеллектуалов последующих поколений. Поэтому неопределенность смысла понятия «сознание» и неопределенность смысла понятия «Бог» находятся в очень тесной взаимосвязи: «Невыразимость духовного, как и невыразимость божественного, выполняют в культуре одну и ту же функцию: подспудно предполагается, что наука не имеет последнего слова»¹.

¹ Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind. P. 344.

По мнению Рорти, следствием изобретения сознания и появления в философии картезианских мифов стало появление новых псевдопроблем и псевдопротивоположностей, которые вовлекли философов в новые беспредметные споры о монизме — дуализме, редукционизме — не редукционизме, реализме — антиреализме и т.д. Многие до сих пор усматривают в этих противоположениях некий единый, переходящий из эпохи в эпоху естественный проблемный фундамент.

Применение принципа историцизма, по мнению Рорти, как раз показывает, что все эти противоположности являются следствием путаницы, порожденной изобретением сознания. Например, множество философов билось над вопросом, является ли сознание чем-то гомогенно возникшим вместе с остальной природой под воздействием единых пространственно-временных механизмов и подчиняющимся этим механизмам, или, если невозможно передать вкус полныни, рассказывая историю о составляющих ее молекулах, оно все же несводимо к физическому.

Другими словами, ставится вопрос: является ли мир онтологически непрерывным или онтологически прерывным? И при этом мало кто задавался вопросом о неправомерности разговора о редукции в силу смутности содержания понятия «сознание», «редукция», «онтология» и др. Например, термины «сводимый» и «несводимый» употребляются во множестве разных смыслов — от чисто каузальных до чисто дескриптивных; для одних «сводимость» имеет место тогда, когда А редуцируется к В, если В является причиной А, для других она возможна только в случае, все известное об А абсолютно редуцируется к В.

Антидуалистическая позиция Рорти

В обсуждении проблемы сознания Рорти, как уже говорилось, пользуется историцистским подходом. Благодаря этому, по его мнению, становится понятным, что не только защита дуализма, но и восстание против него, имели различный смысл. Так первое серьезное восстание против дуализма Рорти связывает с именами У. Джеймса, Дж. Дьюи, Б. Рассела, А Уайтхеда. Главным образом оно было направлено на преодоление субъект-объектной дихотомии. «Целиком мотивированное эпистемологическими соображениями восстание против дуализма до Райла никогда не ставило под сомнение ис-

ходную посылку традиционной эпистемологии — о существовании чего-то, «непосредственно представленного сознанию»¹.

Второе, более радикальное восстание стало возможным после свершения философией «лингвистического поворота» и было инициировано Дж. Райлом и Л. Витгенштейном. Критика в этот раз была направлена против центрального понятия картезианской традиции — понятия сознания как непосредственно осознаваемого.

Далее, У. Селларс, Д. Девидсон, Д. Денет и другие философы-аналитики развили и оформили результаты этого восстания, показав, что до лингвистического и теоретического опыта и помимо него ни о какой «природе сознания» или «природе» чего-либо вообще нельзя говорить. «Лингвистический подход ввел жесткую норму; всякое сущее, для того, чтобы стать объектом лингвистического обсуждения и объяснения, должно иметь референты; если понятию сознания не могут быть даны интересубъективные свидетельства, это не позволяет считать его сущим»².

В постмодернизме и, как его части, своей элиминативистской позиции, Рорти видит третье, и пока самое жесткое восстание против картезианства. Рорти считает, что появление в словаре философии таких понятий, как «духовная и телесная субстанции», «познание», «интеракция», «интуиция», «репрезентация», «непосредственно данное сознанию» является следствием исторических случайностей изобретенной однажды «языковой игры». Игра пришлась по вкусу интеллектуалам, склонным к философии, и они увлеклись совершенствованием правил игры, придумывая и разнообразя ее технический жаргон. То обстоятельство, что в нее продолжают играть современные интеллектуалы, — результат косности академических традиций. После Витгенштейна, говорит Рорти, «нельзя не видеть в проблеме «духовное — телесное» результат несчастливого заблуждения Локка относительно обретения словами своих значений, а также его и Платона запутывающей попытки говорить о прилагательных, как если бы они были существительными»³.

Тот факт, что оппозиция «духовное — телесное» все еще привлекает внимание современных мыслителей, Рорти объясняет окостенелостью традиции, желающей сохранить себя и не допустить новаций и изменений, которые часто возникают при появлении новых радикальных идей. Рорти связывает это, с одной стороны,

¹ Ibid. P. 329.

² Юлиана Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998.

³ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 32-33.

с приверженностью картезианской категории «сознание» и гипостазированием специфических для этой категории феноменальных свойств, с другой, — с приверженностью представлению о том, что человек имеет «интуиции о сознании» или, другими словами, привилегированный доступ к своему сознанию. Критика Рорти направлена как раз на то, чтобы показать, что ни категория «сознание», ни категория «интуиции» не отражают никакого реального положения дел в мире.

Под «проблемой сознания» в приведенном перечне, говорит Рорти, выступает набор существенно разных вопросов и способностей, не сводимых к единому основанию. Для начала, Рорти предлагает поставить вопрос о содержании, которое обычно вкладывается в «проблему сознания». В книге «Философия и зеркало природы», Рорти предлагает список основных человеческих способностей «ментального»¹.

1. Способность безошибочно познавать себя («привилегированный доступ»²).

2. Способность существовать независимо от тела.

3. Непротяженность (или непространственность).

4. Способность к постижению универсалий.

5. Способность вступать в отношения с несуществующим («интенциональность»).

6. Способность пользоваться языком.

7. Способность действовать свободно.

8. Способность быть частью социальной группы, быть «одним из нас».

9. Неспособность отождествлять себя с любым объектом во «внешнем мире».

Рорти верно замечает, что противоречие духа и тела полностью произрастает из различий между познающим и непознающим и между морально релевантным и морально иррелевантным. Единое и кажущееся ясным понятие «сознание» разбивается на два понятия — познающего субъекта и морального агента. Поэтому происходит наложение понятий. «Наше понятие сознания есть неопределенность

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы // Новосибирск, 1997. С. 27.

² Особое осознание человеком содержания своего сознания. Со времен Декарта многие философы считали, что осознание человеком происходящего в его собственном уме некоторым образом отлично от способов осознания им как физических объектов, так и ментальных состояний других людей. Картезианцы считали такой способ осознания привилегированным в связи с тем, что он является причинно и эпистемологически непосредственным, а также абсолютно достоверным.

(blur)... Сама эта огромность и неопределенность являются симптомом чего-то глубокого и трудного для артикулирования, чего-то невыразимого, для чего у нас не хватает языковых средств. Примером другого такого же понятия является понятие «Бог», используемое в софистичных рассуждениях христианской теологии. Оно, я считаю, также представляет собой результат наложения друг на друга ряда понятий — понятия всемогущего вневременного творца, строгого отца и любящего друга — и тоже является туманным»¹.

Таким образом, попытка выделения общего признака того, что именуется «сознанием», приведет к тому, что им окажется противопоставление «просто физическому», «телу», «материи», «центральной нервной системе», «природе» или «предметам позитивных наук».

Элиминативный материализм Рорти

Следствием рассуждения Рорти явилась позиция элиминативного материализма² — философского течения, получившего широкое распространение в 60-е гг. в Америке и за ее пределами, смысл которого заключался в устранении (элиминации) метафизического дуализма духовного и телесного. Рорти предлагает элиминировать из языка «ментальные» термины как ненаучные, относящихся к обыденному языку, и постепенно (по мере развития науки, особенно нейрофизиологии) заменить их точными физикалистскими терминами.

Элиминативный материализм, в представлении Рорти, элиминирует традиционные дуализмы метафизики «материальное-идеальное», «внутреннее — внешнее». «Вместо картезианского противопоставления физического и психического по природе элиминативный материализм в версии Рорти провозглашает разницу соответствующих способов описания реальности, которая со своей стороны лишается онтологической определенности. Вследствие этого отпадает необходимость деления знания на области — как по предмету (в традиционной философии), так и по понятийному аппарату (в позитивизме): любое такое деление, с точки зрения постоянно развивающейся науки и философии, может завтра оказаться менее полезным, чем сегодня или вчера, а потому должно быть уст-

¹ *Rorty R*, *Contemporary Philosophy of Mind*. P. 344.

² Разновидность научного материализма. Главные представители: Д. Армстронг, К. Уилкс, П. Фейерабенд.

ранено. Словарь психофизического дуализма отвергается (вместе с набором проблем, в нем сформулированных) не как язык «онтологически неадекватный» — в этом метафизическом смысле понятия «адекватным» не является и язык нейрофизиологии, — а просто как «несовременный», операционально «неприемлемый», в какой-то момент утративший, в силу ряда причин культурно-исторического и социального характера, свою актуальность и обязательность»¹.

Здесь нужно заметить, что многие сторонники элиминативного материализма, полагая, видимо, что многие тезисы их философских доктрин являются «самоочевидными» и не нуждаются в строго научном доказательстве, ограничиваются лишь их констатацией без серьезной аргументации, как это делает Рорти в случае с утверждением о «несовременности» и «бесполезности» интеракционистского словаря. Рорти не утруждает себя подробным разъяснением того, в какой именно «исторический момент» и в силу каких «причин» язык дуализма утратил свою актуальность (философскую, научную и социальную). Данное обстоятельство делает его позицию легко уязвимой для критики. «Элиминационистские теории, — пишет Марголис, — плохо поддаются оценке, так как в них никогда не говорится, почему, на каких основаниях мы должны интерпретировать психическое либо как нечто фиктивное, мифическое, несуществующее, либо как обедненное, неправильное и неясно понимаемое физическое»². В равной мере не ясно, в чем состоит предпочтительность нейрофизиологического словаря перед словарем «менталистским» и в каком смысле он является более «современным», чем любой другой из действующих сегодня словарей.

Привилегированный доступ

Критика Рорти идет и в направлении одного из главных допущений менталистской традиции — допущения о наличии у человека интуиции о собственном сознании, или способности к интроспекции, или «привилегированного доступа к своему сознанию» («privileged access to own mind»). Более того, Рорти склонен выводить проблему сознания именно из эпистемологической проблемы «привилегированного доступа». А она, в свою очередь, считает Рорти, есть миф. Поэтому если «сознание» признается невыразимой в языке

¹ *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 38.

² *Марголис Дж.* Личность и сознание. С. 98.

несуществующей сущностью, то необходимо признать и «интуицию» о своем сознании невозможным актом. Человек не обладает способностью, дающей ему доступ к природе ментального. Даже заглядывая внутрь себя и наблюдая себя изнутри, человеку не открывается знание о том, что значит иметь сознание. Идею существования ментального и представление о «привилегированном доступе» Рорти считает следствиями эмпирической и рационалистической традиции.

Важную роль в развитии дискуссий по данным проблемам сыграл произошедший в философии «лингвистический поворот», подвергший сомнению правомочность подобного допущения. Работы Райла, Витгенштейна, Селларса внесли серьезный вклад в это сомнение. Селларс, например, предложил серьезные аргументы в доказательство того, что любые представления о непосредственно данном есть миф, в том числе и представления о своем Я. По его мнению, интроспекция, или сознание самого себя является лишь способностью, приобретаемой в процессе обучения. Именно сообщество определяет то, что видят внутри себя его субъекты. А интроспективный самоотчет носит лишь лингвистический и социологический, а не метафизический характер. «Лишение духа особого статуса, поддерживающего идею о возможности привилегированного доступа, подорвало методологическую респектабельность апелляции к интроспекции. Сегодня можно видеть, что, обучая людей инспектировать их мысли или ностальгировать, или прислушиваться к кровавому давлению, или особым альфа-ритмам, мы просто занимаемся использованием связей внутри организма, предположительно между речевым центром и остальной нервной системой как научных инструментов... Из этого следует, что «субъективность» и «ненаучность» интроспективных отчетов в философском отношении не более значимы, нежели дефекты спектроскопов»¹.

Иногда предпринимаются попытки сохранить легитимность привилегированного доступа к своему собственному сознанию, ссылаясь на особую природу значений, на непосредственную данность смысла. Однако значение, запечатленное в мозге, ничем не отличается от запечатленной типографским способом надписи; оно не есть дополнительное нематериальное свойство, как-то связанное с мозгом, это только маркировка в контексте всех событий, в которых происходит языковая игра, в форме жизни. Сказать, что мы не можем наблюдать смыслы и интенциональные свойства, наблюдая

¹ *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 219.*

мозг, все равно как сказать, что мы не можем видеть предложение, наблюдая кодекс марсиан, — мы просто не знаем, как он выглядит, поскольку мы еще не знаем, как соотносить то, что мы видим, с символической системой. Одним словом, делает вывод Рорти, вся менталистская традиция, строившаяся на допущении привилегированного доступа к своему сознанию, вовлекалась в изнурительные и бесполезные споры относительно ментальности значений, их референциальной стыковки с материальным, но, как только была показана невозможность такой привилегии, споры реалистов и нереалистов терли всякий интерес.

Подход Рорти радикален: он предлагает заменить вопрос «что такое сознание?» на вопрос о лингвистическом поведении и использовании этого инструмента для лингвистических целей. Первый адресован к неопределенной и неопределимой сущности. Иначе говоря, дисквалифицировать ментальное в пользу социо-лингвистического. Некоторые философы, даже принимая лингвистическую парадигму, не могут в себе преодолеть тягу к эссенциализму, они ставят вопрос иным образом, пытаясь понять, что же такое язык. Лингвистические философы отказываются видеть в сознании медиума между организмом и реальностью и просто переносят эту роль на язык, делая его «сущим». Рорти считает этот подход ошибочным, говоря, что у языка нет ни сущности, ни цели, а есть лишь функция, и эта функция — коммуникативная. Рорти ссылается на концепции языка Д. Дэвидсона и Д. Деннета, и советует: «Не думайте о терминах «сознание» или «язык» как о медиумах между реальностью и самостью и смотрите на них как на флажки, сигнализирующие о желательности использования определенного языка при попытке войти в контакт с определенными видами организмов»¹. Язык представляет собой способ метафорического взаимодействия организма со средой, и в этом отношении он случаен. «Наш язык и наша культура являются в той же степени случайностью, в какой случайностью является возникновение, например, орхидей или антропоидов в результате тысяч небольших мутаций (и вымирание миллионов других организмов)»².

Таким образом, следуя лингвистическому номинализму, Рорти предлагает, с одной стороны, элиминировать из языка философии

¹ Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. С. 37. Рорти считает, что философы, совершившие лингвистический поворот, не очистившись от эпистемологизма, впадают в серьезные заблуждения (например, М. Даммит). С этим связана проявляемая «нечистыми» и лингвистическими философами тенденция к превращению философии языка в своего рода «первую философию».

² Там же. С. 38.

метафизические, неопределенные «духовные сущности», и, с другой, признать интроспекцию или самоотчет не свойством особого органа — сознания, а вопросом социальной практики. Такие действия будут иметь важный терапевтический эффект оздоровлению всего философского организма. Во-первых, это поможет снять многие псевдодуализмы, вовлекавшие философов в бесплодные споры о духовном и телесном, реализме и антиреализме, возможности и невозможности редукции и т.д., которые на протяжении стольких лет разбивали философов на разные лагеря. Далее, прекратятся как не имеющие смысла дискуссии об «онтологических пропастях», «онтологических видах», «разных словарях», «альтернативных описаниях». После признания того, что мы не имеем независимого языка наблюдения и что так называемые «репрезентации» не имеют фундамента в нас самих, уже не будут тратиться силы на бесполезные споры и откроются новые перспективы для объяснения наших познавательных способностей. Также это повлечет за собой устранение бесплодных исследований в морали, признание невозможности объяснения моральных феноменов, заглядывая себе вовнутрь, подтолкнет нас искать объяснения морали в более перспективных направлениях. Терапевтический эффект от снятия псевдопроблем сознания испытают и другие дисциплины. Для психологии, например, этот эффект будет выражен в окончательном освобождении от интроспективизма и сковывающей ее действия репрезентативной эпистемологии, что позволит этой науке сосредоточиться на нейрофизиологии и поведенческих действиях без допущения «третьего» посредника.

Самый сильный терапевтический эффект будет выражен в оздоровлении философии от инфекции «плохих» вопросов и прозрении к «хорошим». «Одним их таких вопросов является «Каково место человека в природе?», если он означает, «какой самообраз нам, человеческим существам, следует иметь о самих себе?». Это — краткая версия классических вопросов Канта: «Что мы знаем? Что должны делать? На что можем надеяться?»¹. Но это будет происходить уже без кантовского представления о внутренней, самодостаточной нравственной самости. Все, что необходимо сделать — трезво посмотреть на себя и понять, что человек представляет собой не что иное, как поэтическое существо, творящее свой мир с помощью метафор для ориентации в среде и обретения смысла в том историчес-

¹ Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind. P. 324.

ком сообществе, в котором он живет. И никакие трансцендентные силы в этом творчестве не участвуют.

Современное состояние проблемы «сознания»

По мнению Р. Рорти основная тенденция современной философии направлена на освобождение от категорий: «сознание», «духовное — телесное», «самосознание», от представления о «привилегированном доступе» к сознанию. Он уверен, что аргументы Витгенштейна, Райла, Селларса, Деннета сделали свое дело в процессе нивелирования этих категорий.

Однако современная литература свидетельствует об обратном — ситуация в современной философии сознания не столь однозначна. В ней до сих пор представлены как антикартезианские, так и картезианские точки зрения. Даже учитывая изменения, происходившие после XVII века в слове и соответственно смысловые изменения, тенденция разведения ментального и физического сохраняется. Сейчас возможно насчитать минимум пять форм дуализма, а именно, субстанциалистский дуализм, дуализм свойств, интеракционистский дуализм свойств, эпифеноменализм, психофизический параллелизм, и они множатся. Выдающиеся представители современной философской мысли — К. Поппер, Дж. Экклз, Н. Хомский, М. Грин и другие, исходя из разных концептуальных оснований, продолжают настаивать на неустранимости категории «сознание» и естественности ментального языка.

Стоит заметить, что даже те философы, которых Рорти причисляет к пионерам похода против проблемы сознания и союзникам по «лингвистическому номинализму», не столь охотно хотят раз и навсегда распрощаться с ментальным. К примеру, Дж. Райл не был в полном смысле слова материалистом, по крайней мере, не принимал физикалистский монизм. Он считал, что в человеке есть нечто, что невозможно объяснить имеющимися физическими законами. По мнению У. Селларса, высказывания приобретают познавательный статус в результате социальной практики и в онтологическом смысле только научный образ мира может быть адекватным. При этом Селларс все же сомневался в возможностях физикалистского языка для описания личностей и их сознания. Личность обладает интенциональностью и не вписывается в физикалистскую картину

мира, поэтому она не может быть «примирена» с этой картиной, а только «присоединена» к ней¹.

Что касается самого Рорти, то он часто называет свою позицию «здравым смыслом». И считает ее очищенной от изобретенной Декартом и Локком «языковой игры». Те критики, которые не принимают предлагаемую им новую «языковую игру», также часто ссылаются на здравый смысл. Они рассматривают элиминативизм в отношении сознания, как защиту абсурдной позиции, в соответствии с которой ни один отчет субъекта о своих ощущениях или верованиях не является истинным. Как пишет Н. Юлина: «Поскольку, по Рорти, термины ощущений или верований не относятся к каким-либо сущностям, получается, что ощущений и верований просто не существует. Какие бы аргументы ни приводил Рорти относительно невозможности привилегированного доступа к нашему собственному сознанию, они противоречат субъективной уверенности в реальности нашего собственного Я, уникальности внутренних переживаний, самостному единству, наличию в нас момента свободы. В том случае, когда субъективность сводится только к языковым нормам сообщества, т.е. к чистой социальности, самость децентрируется и внутренний мир человека низводится до используемых в коммуникации маркировочных знаков. Остается ощущение, что у человека отнимается самое ценное»².

Без сомнений, современный контекст обсуждения сознания, совершенно иной, чем во времена Декарта. После Канта и Стросона уже не говорят о «непротяженной субстанции», «духовном веществе» и т.п. У аналитических философов разговор перевернут в сторону определения ментального как функционального состояния личности. То, что сегодня они называют «проблемой сознания», сконцентрировано вокруг проблемы «духовное — телесное» и такого рода вопросов: «Как интенциональные состояния сознания соотносятся с нейронным состоянием?», «Как феноменальные свойства, такие, как, например, ощущения боли, соотносятся с нейробиологическими свойствами?». Спор идет не о природе ментального вещества, а о возможности перевода разговора о ментальном в разговор о пространственно-временных событиях и способах и их интерсубъективного объяснения. Три главные стратегии в отношении

¹ *Sellais W.* Science, Perception and Reality. L., N.Y., 1963. P. 40.

² *Юлина Н.* Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998. С. 38.

ментального — логический бихевиоризм (Дж Райл), материализм центральных состояний (Дж. Смарт, Д. Армстронг), функционализм (Х. Патнем) — расходятся между собой прежде всего по поводу гносеологического толкования интерсубъективного объяснения и объективности.

Многие считают возможным определять ментальное через интенциональное и феноменальное, приводя в качестве парадигмальных понятий «верование» и «боль». Обычно, говорит Рорти, приводится такой контраргумент против определения ментального как интенционального: боль не является интенциональной, она ничего не репрезентирует, она ни о чем, контраргумент против определения ментального как феноменального состоит в том, что про верования нельзя сказать, что «ни чувствуют себя», они не имеют феноменальных свойств, а реальные верования личности не всегда являются тем, чем они кажутся. Попытка объединить воедино «боль» и «верования» обречена на неудачу; между ними нет ничего общего, кроме нашего интуитивного сопротивления называть их «физическими».

Из несостоятельности отождествления как интенционального, так и феноменального с нейрологическим следует, считает Рорти, что единственно разумной позицией является лингвистический номинализм. Согласно номинализму следует решительно отказываться гипостазировать индивидуальные свойства и представлять их реально существующими сущностями. В этом случае мы получим возможность объяснять верование и боль безотносительно к вопросу об их ментальном или физическом характере.

Человеческое сознание, таким образом, — это часть огромного словаря, содержащего осколок гипертекста человеческой культуры.

Реальность идентифицируется только в контексте разговора, ограниченного исключительно правилами действующей языковой игры. «Объективация» реальности — это результат конвенции всех участников разговора относительно его наиболее базовых и комфортных положений. Эти положения неодинаковы в разных языковых играх и меняются в каждой новой дискурсивной практике. Следовательно, в понятии «реальности» в его прагматической и текстуалистской интерпретациях нет ничего постоянного и абсолютного, кроме его абсолютной изменчивости. Вслед за понятием реальности той же трансформации подвергается и понятие значения, которое Рорти лишает какого-либо внелингвистического содержания, попадая в полную зависимость от кон-

текстов словоупотребления и прагматических задач конкретного исследования.

Рорти приходит к отказу от прежних нетекстуалистских философских парадигм и переходу к новому философскому словарю, обладающему более мощным внутренним потенциалом. Этот словарь, свободный от псевдопроблем и псевдоразделений платоновско-кантовской традиции, должен быть нацелен на прагматическое отношение к философской практике. Главным критерием нового словаря философии, по мнению Рорти, должна быть эффективность. От успеха в построении такого нового словаря и зависит то положение, которое будет занимать философия в будущем.

Литература:

- Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind // Syntese. Vol. 53, №2, 1982.
Rorty R. Comments on Dennet//Syntheses, vol. 53, №2. 1982.
Rorty R. Mind-Body Identity, Privacy, and Categories // «Review of Metaphysics», 1965. vol. 19.
Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind // Syntese, vol. 53, № 2. 1982.
Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982.
Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989.
Rorty R. Philosophy and the Mirror if Nature. Princeton, 1979.
Feyerabend P. Explanation, Reduction and Empiricism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis, 1962, vol. 3.
Feyerabend P. Materialism and the Mind-Body Problem // Review of Metaphysics, 1963. № 1.
Nagel T. The View from Nowhere. - N.Y., 1986.
Nagel T. What is it like to be a bat // Philosophical Review, 1986. v. 83.
Quine W.O. Word and Object. Cambridge Mass., 1960.
Searle J. Minds, Brains and Programs // The Behavioral and Brain Science, 3, 1988.
Sellars W. Science, Perception and Reality. L, N.Y., 1963.
Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность.
Рорти Р. Философия и зеркало природы // Новосибирск, 1997.
Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос, 1999. №6.
Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001.
Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986.
Прикот О. Деконструкция и др. СПб., 2002.
Решер Н. Американская философия сегодня // Путь. 1995. № 6.
Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998.

- Сильвен О. История. Эпистемология. Язык. М., 2000.
- Рыклин М. Деконструкция и деструкция: беседы с философами. М., 2002.
- Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, под. ред. А. Рубцова. М., 1997.
- Юлина Н. Проблема сознания и реальности в физикалистском материализме и биологицистской концепции К. Поппера//Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-70-х гг. XX века. М., 1983.
- Юлина Н. Очерки по философии США. XX век. М., 1999.
- Юлина Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998.
- Юлина Н. Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978.
- Юлина Н. Физикализм в системе духовное-телесное // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. М., 1995—1996.

*А.С. Климова,
кафедра эстетики*

ОЗНАЧИВАНИЕ ТАНЦА: ТРИПТИХ ЖАН ЛЮКА НАНСИ

Бальные, а сейчас спортивные танцы, включают в себя программы пяти европейских и пяти латиноамериканских танцев. В основе танцевальных программ лежит особый вид хореографического искусства — бальная хореография. Она обладает своими правилами и традициями, основанными, на синтезе классической и народной хореографий.

Родившись в начале XX века, бальная хореография впитала в себя идеи всех танцевальных направлений, популярных в этом столетии. Фокстроты, блюзы, танго, польки и вальсы нашли свое продолжение в танцах европейской программы. Салса, мамбо, румба, меренге, рок-н-ролл, шейк, свинг и хореография танцев фламенко ожили и развились в танцах латиноамериканской программы. Таким образом, бальная хореография представляет собой магический кристалл, преломляющий радужные лучи танцевальных культур мира. Он рождает свой неповторимый свет, который собирает танцоров всех национальностей и возрастов. Танцуя в паре, люди обогащают танец своей жизненной философией, транслируют через танец свое представление о прекрасном, воплощают образное мышление в движении; в общем, живут в танце. Танец становится отражением их социальных стереотипов и жизненного уклада, впитывая и отражая культурные ценности самих исполнителей. Недаром так интересен финал чемпионата мира по спортивным танцам, куда

входят танцевальные пары из Англии, Германии, России, Словении, Японии, ЮАР, Италии и многих других стран, богатых своей национальной культурой.

Бальная хореография выступает в роли самостоятельного жанра танцевального искусства. Ему, как и другим жанрам, присущи периоды зарождения, формирования, стагнации, расцвета и... Все остальное бальной хореографии пока не знакомо. Именно в период расцвета, на пике популярности во всем мире и проявляются те противоречия, которые изнутри отсчитывают время полудня, а потом и заката. Эти противоречия лежат в основном на поверхности и легко узнаваемы всеми танцорами, тренерами и хореографами. Однако, в связи с таким положением дел, практически не предпринимается попыток проанализировать сложившуюся ситуацию, а значит внести коррекцию в процесс развития жанра. Оговорюсь, таких попыток немало, но они разрозненны, не находят всеобщей поддержки в лице танцевального сообщества и касаются лишь улаживания политических разногласий в организациях. Известно — либо искусство, либо бизнес. Некоторые из таких попыток анализа развития бальной хореографии и легли в основу настоящего исследования.

Говоря о жанре бальной хореографии как об искусстве движения, мы сталкиваемся, в первую очередь, с понятиями Тела и Образа. Ведь именно при их взаимодействии рождаются центральные категории эстетики танца: телесность образа и образность тела. Эти категории ведут нас к пониманию прекрасного, осознанию гармонии и ритма. Помогают сформировать собственное представление о теле, о его границах и о способности творческого самовыражения. В своем творчестве к этому стремилась еще Айседора Дункан, считавшая, что «в теле должна обитать свободная душа».

Так через свободу духа в свободном теле рождается индивидуальность танцора. Она проявляется в своеобразной манере, личном почерке, в мастерском «выписывании» послания своего тела, как сказал Жан Люк Нанси, «письма тела».

Жан Люк Нанси затрагивает такие вопросы философии движения и его телесности, которым теоретики танца не придают должного значения, рассматривая чаще лишь механику или символизм тела. А ведь именно ТЕЛО, со всем богатством его составляющих — CORPUS тела, является главным инструментом, объектом и субъектом творения.

Обращаясь к терминологии Ж.Л. Нанси, автор считает, что исполнителям бальной хореографии необходимо научиться позволять

телу «выписывать собственное письмо». Тело «означивает смыслы» и выписывает ими так называемое «письмо». Понятие, введенное Нанси, «письмо тела» раскрывает динамику, пространственную протяженность и наполняемость процесса означивания.

Здесь важно заметить, что означивание тела в традиции основывается на представлении о духовности тела и телесности духа. Именно такой дуализм понимания смыслов обеспечивает глубинное проникновение в структуру эстетики танца.

Процесс означивания выступает в качестве искусства и «являет нам одно из ТРЕХ», считает Нанси. Тело как сгусток смыслов выступает в качестве субъекта и являет нам ПЕРВОЕ: «само производство, творение тела, предлагающего себя в полном объеме (en corps)».

В параллель с Нанси, об этом пишет танцетерапевт Мари Вайтхаус (Mary S. Whitehouse) в своей работе: «Who is the witness? A description of authentic movement».

В исследовании Мари Вайтхаус предлагает отказаться от навязывания телу чуждых ему форм и структур, справедливо полагая, что тело само по себе несет сокровища смыслов, невысказанных миров. Когда тело приглашено в готовую структуру, созданную балетмейстером-режиссером — «творцом», то оно, тело, намеренно игнорируется как явление, оно используется лишь как материал. Такое исполнение отражает механистичность, неосознанность движения. Мари, в свою очередь, предлагает намеренно следовать телу, его подлинным проявлениям.

Вторым аспектом ее исследования выступает необходимость определения цели и смысла существования свидетеля/очевидца самого движения.

Она предлагает непривычную роль для наблюдающего. Его задача заключается в умении оставаться по эту сторону процесса, процесса свидетельствования. Не занимать позицию ожидающего или критика. Не пытаться взломать чужую структуру, а создать свою собственную.

В этом смысле больше повезло танцорам театра и балета. Их зритель очень близок к роли свидетеля/очевидца, тогда как публика, приходящая на соревнования по спортивному танцу часто выступает в роли «болельщиков», «зрительского жюри».

Структуру взаимодействия движущегося и свидетеля она проиллюстрировала схематически, указывая на переплетение и взаимодействие двух процессов, но не их слияние.

Способ раскрытия природы и смыслов тел Мари Вайтхаус видит в аутентичном движении. Метод аутентичного движения широко

используется в танце-двигательной терапии, является составляющей инструментария гештальт-терапии и лежит в основе создания психологических театров.

Для исполнителей бальной хореографии этот метод особо актуален. Подчас сами танцоры выступают и в качестве движущихся, и в качестве свидетелей собственного процесса. Умение осознать эту дуальность и отделить ее структуры является залогом успешной демонстрации «письма тела».

Рассматривая «письмо тела» как творение необходимо отметить, что в бальной хореографии танец представлен «письмами тел» партнера и партнерши. Процесс их «выписывания», постоянная смена ролей наблюдателя и движущегося приковывает наше внимание к танцу.

В этом состоит отличительный признак самого процесса художественного творчества. Это способность в одно и то же время выражать эмоции и контролировать их. Вышающиеся мастера сцены Ф.И. Шаляпин и Т. Сальвини писали по этому поводу следующее: «Тут актер стоит перед очень трудной задачей — задачей раздвоения на сцене. Когда я пою, воплощаемый образ предо мною всегда на смотрю. Он перед моими глазами каждый миг. Я пою и слушаю, действую и наблюдаю. Я никогда не бываю на сцене один... На сцене два Шаляпина. Один играет, другой контролирует»¹.

«Актер живет, он плачет и смеется на сцене, но, плача и смеясь, он наблюдает свой смех и свои слезы. И в этой двойственной жизни, в этом равновесии между жизнью и игрой состоит искусство»².

Следуя наблюдениям Ф.И. Шаляпина, Сальвини и Мари Вайтхаус, можно заключить, что бальная хореография, как искусство означивания, являет собой уникальный синтез производства, демонстрации и осознания эстетических форм. Эти формы, взаимодействуя и резонируя, провоцируют эстетический отклик аудитории, то есть очевидцев: зрителей и судей. Они доставляют подлинное эстетическое наслаждение как наблюдающему, так и движущемуся.

Тело как средство для означивания выступает как инструмент и являет нам ВТОРОЕ: «неистощимые ресурсы тел, самих по себе переполненных значениями, создаваемых единственно с тем, чтобы значить. Тела Дон Кихота, Квазимодо», Бернса — многократного чемпиона мира в латиноамериканской программе по спортивным танцам, ставшего почти именем нарицательным.

¹ Шаляпин Ф.И. ПСС. Т. 1. С. 303.

² Станиславский К.С. Статьи. Речи. Беседы. Письма. М., 1953. С. 465.

Этот вопрос освещен балетмейстером-практиком Ruud Verme в его работе «Thinking, Sensing, Doing in Latin American Dancing». Такая форма танцевального искусства успешно презентует так называемое «письмо «ансамблевого» тела» в качестве творения балетмейстера. Ярким примером выступает ансамблевый танец: ансамбли И. Моисеева и «Березка», танцевальные шоу типа «River dance» и «Тодос» или кордебалеты бродвейских шоу. Бальная хореография не располагает таким количеством «телесного материала» и направлена на максимальное раскрытие индивидуальных возможностей исполнителей. Однако, как ни парадоксально, и эта сторона бывает доведена до ее негативного проявления.

Руд Верме критически высказывается по этому поводу в своих рассуждениях о танцорах и личностях. Он пытается привлечь внимание к необходимости осознанной демонстрации «письма тела»: «Танцорам необходимо понимание идеи «танцевального представления». В театре актер представляет «роль», демонстрируя мастерство передачи образа, артистизм. Зритель приходит смотреть Р. Нуриева в роли Ромео, тогда как в танце румба смотрят на неких мистера и миссис Джонс — парадоксальный результат раздутого Эго исполнителей бального танца. Личность становится важнее, чем танцор и сам танец. Театральные зрители рассматривают театр как платформу для творчества. Зрители, приходящие на соревнования по бальному танцу, выкрикивают имена фаворитов, размахивают флагами, аплодируют во время «представления». Производимый эффект на конечный результат очевиден. В такой ситуации танцорам превозмочь свою реакцию и начать танцевать очень сложно, тогда как установка системы, казалось, диктует природу танцевального представления и танцевального опыта исполнителей.

Выход из сложившейся ситуации Ж.-Л. Нанси и Руд Верме находят параллельно, дополняя друг друга. Философ и хореограф считают, что каждое тело характеризуется «место-имением» и реализует себя в «месте встречи». «Место-имение» отражает «собственное место реальных протяжений» тела, его кинестетику. Два тела не могут в одно и то же время занимать одно и то же место, отмечает Нанси. Значит, существует лишь «место встречи тел» (Верме), «соприкосновение место-имений» (Нанси). В «месте встречи» происходит, так называемое, «себя-тебя касание» (Нанси), т.е. касание себя через другого. Касание энергетическое, духовное, и наконец, физическое формирует ответный эмоциональный отклик на тех же уровнях. Происходит акт показа образа, который вбирает в себя в тот же момент все характеристики тел, его рождающих.

В месте встречи образа (тела) и блока значений (языка) рождается язык тела. Каждый партнер привносит в танец язык пластики собственного тела. Танцевальный опыт пары рождает ее неповторимый язык. Ж.-Л. Нанси определяет язык как «твердый и обширный блок значений, компактные слова — (жесты — авт.), непроницаемые друг для друга, а также для вещей»¹.

Если язык или тело еще не сформированы или уже недоразвиты, то мы часто наблюдаем следующую ситуацию на соревнованиях по бальным танцам. В то время как один дуэт танцует, творит образ в месте встречи двух тел, другой демонстрирует слабую копию танца первого дуэта, надеясь на такое же высокое признание. Известно, подписавшись — Пушкин, им не станешь.

Место показа обуславливает степень свободы тела, величину опыта тела «показываемого», так как «сама свобода есть опыт и само тело есть опыт: показ, место-имение. Необходимо, следовательно, чтобы они имели одну и ту же структуру, или чтобы одна и та же структура свертывала и развертывала их одно в другом и одно посредством другого.

Нанси отмечает, что «тело сказывает в собственном ритме. Бытие как ритм тел, тело как ритм бытия. Мысль-в-теле есть ритмичность, опространствование, биение, задающее темп танца, шаг мира». Танец, в таком контексте, выступает широчайшей палитрой ритмов тела, corpus-а тела, от вальса до фокстрота, от румбы до джайва, «когда предстоит переделать эстетики прямо на телах с их оголенными чувствами».

Тело означает само себя в качестве «тела, воспринимающего внутреннее», и являет само-бытность знака, то есть «реализованное единство означающего и означаемого, конец внешнего, смысл прямо на чувственном».

Уникальность образа тела заключается в двойном его означивании. «Знак самого себя и самобытность знака: такова двойная формула тела при всех тех состояниях и возможностях, которые мы за ним признаем». Такая всеобъемлющая формула объясняет явление — «человек танцующий». Это есть трансляция универсального смысла тела как галактики в самом себе.

Место встречи рождает освещение потока трансформации внутренних смыслов с помощью означивания пространства, его символизации, трансляции знаков вовне. Это и есть образное воплощение.

¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 85.

Следуя наблюдениям Нанси и Верме можно заключить, что уникальность образов тел закономерна и обусловлена интенсивностью их скоплений, с одной стороны, и контекстом восприятия видящего — с другой.

Процесс означивания выступает в качестве искусства и «являет нам одно из трех», считает Нанси. Тело как форма для метафоры, представленной в композиции, выступает как объект и являет нам ТРЕТЬЕ — это вымысел, игра представлений, что, «безусловно, трогает (страх и сострадание, смех и мимика)».

Формой выражения чувств и эмоций является экспрессивность, т.е. выразительность. Существуют вербальные и невербальные каналы выразительности. Танец и хореография связаны со всеми базовыми эмоциями. В театральной игре мы легко понимаем символическую «смерть» актера. Для танцоров символической выразительностью является развивающаяся в процессе танца метафора, невыразимая вербально. Используя свое воображение, танцор трансформирует чувства и эмоции в «эстетически выразительные двигательные формы». Основным средством эстетической выразительности двигательной формы является тело и его движения. В жизни эти движения неосознанны, в танце же необходимо осознанное творчество. Танцорам следует обдуманно использовать свой потенциал выразительности и «чувствовать» процесс самовыражения, тогда будет возможен контроль всех аспектов танцевальной творческой выразительности, интегрированной в форму.

В бальной хореографии есть два пути презентации выразительности, это — игра некоей роли и выражение своего Я, т.е. самовыражение. В первом случае зритель наблюдает за создаваемыми формами и смыслами, проживая свой личный опыт, создавая личные образы. Во втором случае зритель наблюдает за физической активностью, мощью и мастерством движения пары, за их самовыражением. В зависимости от выбранного подхода пары к презентации выразительности рождается определенный отклик аудитории.

Множество исследователей считает, что основными операциями при создании эстетически выразительных форм являются комбинирование и отбор. Из известных художников, вероятно, лучше всех выразил эту мысль Делакруа: «Создать композицию — значит соединить элементы уже знакомых предметов с другими элементами, принадлежащими внутреннему миру художника. Талант... нечто иное, как дар обобщать и выбирать»¹. Комбинаторная игра, не так

¹ Делакруа Э. Мысли об искусстве. М., 1960. С. 218,219.

проста, как может показаться с первого взгляда. Комбинирование элементов в общем случае не является простым механическим соединением, а представляет собой органический синтез, в котором первоначально независимые элементы могут существенно изменить свою индивидуальность. Однако для синтеза или сплава нужна некая «литейная форма»¹.

Роль последней играет особый вспомогательный структурный образ, который в научной методологии называется гештальтом. Процесс художественного творчества включает в себя ассоциативное мышление. Часто деталь, факт, казалось бы, прямо не относящиеся к теме, служат эмоциональным толчком, своеобразным сигналом для их творческого осмысления, рождают содержательные аналогии. Стало быть, множество элементов, участвующих в комбинационной игре, неоднородно: среди них есть один, функция которого заключается в объединении остальных в нечто целостное. Гештальт как вспомогательный структурный образ для создания новой композиции есть наглядный способ соединения частей в целое.

-. Композиция создается путем замещения элементов целого элементами другой природы. При этом в простейшем случае способ соединения новых частей в целое может остаться неизменным. Гештальт, конечно, трудно представить, так сказать, в чистом виде, без тех элементов, с которыми он связан. Но это можно сделать, замещая последовательно одни элементы другими.

Наглядной реализацией гештальта является эскиз (позаимствуем этот термин в изобразительном искусстве) будущего танца, т. е. набросок его композиции, отвечающий таким требованиям, как копирование способа соединения будущих элементов (передача общего впечатления о целом) и как «приглушенность» («смазанность») элементов (акцент на целом, а не на частях)².

Решающим шагом в формировании эстетической структуры танца является синтез элементов на основе гештальта. Такой синтез предполагает взаимодействие элементов и гештальта и их взаимное влияние. Это влияние может быть весьма значительным. Эта значимость проявляется в том, что элементы могут в зависимости от характера гештальта подвергаться количественному или качественному изменению, сокращаться или дополняться новыми элементами и т.п. А также в том, что первоначальный способ связи между старыми элементами может подвергаться различным изменениям с

¹ *Брянский В.П.* Искусство и философия. Калининград, 2000.

² *Брянский В.П.* Искусство и философия. Калининград, 2000. С. 72.

учетом характера новых элементов, при этом возможна как количественная, так и качественная перестройка прежней системы связей.

Таким образом, процесс означивания выступает в качестве искусства и «являет нам одно из трех», триптих. Тело как содержание, ступок смыслов, выступает в качестве субъекта творения. Тело как средство для означивания выступает в качестве инструмента творения. Тело как форма для метафоры выступает в качестве объекта творения.

Литература:

- Бранский В.П. Искусство и философия. Калининград, 2000.
- Виппер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства. М., 1985.
- Громов Ю.И. Танец и его роль в воспитании пластической культуры актера. СПб., 1997.
- Делакруа Э. Мысли об искусстве. М., 1960.
- Захаров Р.В. Сочинение танца. М., 1989.
- Иконников А.В. Художественный язык архитектуры. М., 1985.
- Инюшкин Н.М., Садчиков В.Н. Эстетика в вопросах, и ответах. М., 1986.
- Искусствознание и психология художественного творчества. М., 1988.
- Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996.
- Маймин Е. Искусство мыслит образами. М., 1977.
- Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999.
- Никитин В.Ю. Техника пластической импровизации. Методическое пособие для студентов театральных Вузов. М., 1996.
- Новицкая Л.П. Уроки вдохновения. Система К.С. Станиславского в действии. М., 1984.
- Оганов А.А. Теория отражения в искусстве. М., 1978.
- Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. М., 1980.
- Станиславский К.С. Работа актера над собой. М., 1985.
- Станиславский К.С. Статьи. Речи. Беседы. Письма. М., 1953.
- Шаляпин Ф.И. ПСС.Т. 1.
- Mary S. Whitehouse. Who is the witness? A description of authentic movement, (из личной библиотеки Климовой А.)
- Robert L. Schwarz. Space movement and meaning//Contact Quarterly, Vol. 18 no. 2, summer/fall 93.
- Ruud Vermey «Thinking, Sensing, Doing in Latin American Dancing», 1994 by Kastell Verlag Gmb.

*Е. В. Косилова,
кафедра онтологии и теории познания*

ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ПСИХОАНАЛИЗА¹

Вступление

Давайте начнем с того, что есть некий важнейший философский, может быть, лучше сказать «метафизический» — вопрос. Он связан с тем, что есть две очень непохожие друг на друга вещи: материя и мысль. Вокруг того, как понимают соотношение материи и мысли, обычно группируются философские учения (хотя в последнее время этой закономерности как абсолютной нет, однако еще в начале XX века она, если не ошибаюсь, была). Я не буду, конечно, углубляться в детальный разбор философских учений об отношении материи и мысли². Скажем только, что есть дуализм, который считает, что это действительно разные вещи, есть монизм, который считает, что в общем-то это одно и то же. Монисты сталкиваются с проблемой, как свести одно к другому, поскольку материя и мысль все-таки продолжают быть очень не похожи друг на друга. Дуалисты сталкиваются с проблемой, как объяснить их взаимодействие. И среди монистов, и среди дуалистов можно найти тех, кто ближе к материализму, и тех, кто ближе к идеализму, хотя подлинными материалистами и идеалистами, как кажется логически, все-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 06-03-00243а).

² Это прекрасно сделано в книге С. Приста «Теории сознания».

таки должны быть монистами. Насколько я понимаю, определиться в выборе своей позиции в этом вопросе можно только способом веры. Никакие философские аргументы не могут показать преимущество какой-либо из позиций. Возможность аргументировать логически открывается только внутри позиции.

Концепция материи существует со времен античной философии. Именно оттуда происходит и само понятие. Материя противопоставлялась у греков не мысли, а идее у Платона и форме у Аристотеля. Одну из наиболее популярных в Новое время концепций материи сформулировал Декарт: материя — это *res extensa*, нечто пространственное. Противопоставлялась этому *res cogitans*, нечто мыслящее. (По существу, это формула не для мысли, а для человека. Декарт часто подчеркивает: *res cogitans*, мыслящая вещь — это я сам. Впрочем, Декарт не отрицал у человека и материальную составляющую. Поэтому будем считать, что все-таки *res cogitans* — это не вообще человек, а только его мысль.)

После Декарта об атрибуте пространственности как о неперменной характеристике материи говорили многие философы. Несмотря на это, подспудно, насколько я понимаю, всегда (я думаю, что и до Нового времени тоже, но сейчас речь о нем) существовало иное понимание материи. Лучше всего его передает, наверное, понятие массы. И Галилей, и Ньютон встречались с такими физическими законами, в которых объем тела не играет никакой роли, важна только его масса (например, закон гравитации).

Важно для философии было то, что Кант был в определенном смысле согласен с Декартом. Его аргумент был от аподиктической очевидности: я не могу помыслить тело, не имеющее протяженности, а помыслить тело, не имеющее массы, я могу (действительно, возможна, например, невесомость, хотя в этом случае происходит путаница между понятиями массы и веса; еще больше сомнений вызывает вообще возможность аргументировать в этом вопросе аподиктическим способом; однако, может быть, Кант быш прав). Назвать его дуалистом было бы искажением его позиции, мне представляется, что он был ближе к идеалистическому монизму. Пространство он считал априорной формой чувственности, а не атрибутом материи. У него противостояли друг другу гносеологический субъект и вещи в себе, которые, в общем-то, нельзя характеризовать никак. По-видимому, можно сказать, что метафизика после Канта была парализована неспособностью вообще мыслить материю. Старое понимание ее как пространства держалось по привычке и за неимением лучшего.

Как бы то ни было, в начале XX века, в связи с революционными изменениями в физике, необходимость найти иное понимание материи стала насущной. И в теории относительности (ТО), и в особенности в квантовой механике (КМ) понимание материи через пространство совершенно непригодно. Обе теории имеют дело с экстремальными ситуациями: ТО — с предельными скоростями, КМ — с наименьшими размерами. В ТО пространственные характеристики тела, а также и некие характеристики самого пространства зависят от скорости. Нельзя использовать в качестве константы материи и ее массу, потому что и она меняется. Еще хуже обстоит дело в КМ. Среди элементарных частиц попадаются такие, которые имеют массу покоя и те, которые ее не имеют; которые движутся со скоростью света и которые вроде бы никуда не движутся; некоторые частицы скорее напоминают собственно частицы, а некоторые скорее напоминают волны, и так далее.

Обе теории, относительно независимо друг от друга, породили новое понятие: *энергия*. Прежде всего, оно было нужно той и другой для того, чтобы охарактеризовать количество материи. Для физики ведь характерно то, что она всегда оперирует количествами. Измерять материю энергией оказалось удобно. И в ТО, и в КМ энергия тела является его константой, которая не меняется при изменении скорости (в ТО) и не зависит от особенностей элементарной частицы (в КМ). Правда, понятие энергии, удобное в этих экстремальных теориях, не так удобно в классической физике, описывающей, например, движение тел среднего размера со средними скоростями. Как раз в «обычной жизни» энергия тела не является его константой. Она может переходить от одного тела к другому при их взаимодействии. Общая энергия одного и того же тела может быть разной. Это несколько мешает понимать энергию как неотъемлемый атрибут материи одного данного тела, в качестве констант для одного тела все же больше подходят объем и масса. С другой стороны, закон сохранения энергии говорит о том, что общее количество энергии в закрытой системе не меняется — как, безусловно, и количество материи, так что с некоторыми оговорками энергия как атрибут материи может работать и здесь (не для тела, а для системы).

В философии понятие энергии в качестве атрибута материи, вместе с пространственностью, не появилось. Вероятно, это связано с общим слабым развитием метафизики в XX веке. Кроме того, понятие энергии перегружено старыми смыслами. Однако подспудные процессы, в которых материя понимается как энергия, идут и в философии.

Например, эта идея встречается в синергетике, хотя, мне кажется, пока не очень отчетливо.

Итак, материю можно понимать по-разному. Еще более различно можно понимать то, что ей противостоит. Сама я использовала слово «мысль» выше, но при этом я совершенно не настаиваю на том, что это слово подходит больше других. Чисто формально можно назвать искомое понятие «второй субстанцией», считая первой субстанцией материю.

Как уже было сказано, у Платона материи противопоставлялись идеи, а у Аристотеля — формы. Та и другая теории совершенно явно онтологические, они характеризуют устройство мира и не предполагают человека. Декарт предлагает совсем другой подход. У него материи противостоит *res cogitans* — не мысль, а явно человек, тот, кто мыслит. Он назван «вещь»¹, по-видимому, для того, чтобы подчеркнуть его субстанциальность, то, что два порядка — и пространственный, и мыслящий — равноположены, равноправны. Философия после Декарта до Канта, насколько я понимаю, придерживалась того же разделения, которое дал Декарт. Основной интригой в ней были аргументы дуалистов и монистов: могут ли в принципе быть две субстанции (Аристотель в свое время веско аргументировал, что нет) и тому подобное. Кант, как уже было сказано, охарактеризовал материю, или «тела», через пространство, однако при этом как бы совсем запретил ей мыслить. Зато мышление о гносеологическом субъекте после него сделалось более корректным, чем мышление о материи. Именно гносеологический субъект стал действительным предметом философии. В сущности, это недалеко от Декарта. Можно считать, что и у Декарта и у Канта вторая субстанция — это гносеологический субъект или, проще говоря, думающий человек. Третьим в этом ряду надо, мне кажется, непременно поставить Гуссерля.

Одновременно несколько философов начала XX века, в основном ученики Гуссерля, прежде всего Шелер и Гартман, вернулись от гносеологии к онтологии и предложили ступенчатую иерархию сущего. И у того, и у другого нет идеи двух субстанций, как и вообще понятия субстанция. В их системах лучше говорить не о двух субстанциях, а о двух полосах. Материи противостоит у них дух. У Шелера интересно понимание духа как абсолютно бессильно-

¹ К тому же слово *res* по-латыни не имеет, насколько мне известно, того непрерывного смысла неодушевленности, который для него характерен в русском языке (и, видимо, в других современных). Слово *res*, по-видимому, однокоренное со словом *realitas*, хотя в точности я не уверена. Словосочетание *ordo rerum*, порядок вещей, употреблялось для обозначения всего, что происходит.

го, хотя некоторым образом дающего закон. Шелер в своей работе «Место человека в космосе» не раз подчеркивает, что чем онтологически ниже слой бытия, тем он сильнее; чем выше, тем слабее. Самый нижний слой у Шелера — низшая органическая жизнь, и она наиболее сильна. Здесь мы встречаемся с той идеей, о которой я писала выше: материя — это энергия. Следовательно, то, что не материально, не есть энергия. Следовательно, оно бессильно. Как оно существует? Шелер этот вопрос онтологически не разрабатывает, Гартман же разрабатывает и дает на него настолько корректный ответ, что в кратком пересказе он звучит совершенной тавтологией: оно существует свойственным именно ему способом бытия.

Таким образом, мы видим, что искомая «вторая субстанция», то есть то, что противопоставлено материи, иногда помещается, грубо говоря, в мир, а иногда считается, что оно имеет свое бытие в человеке. Если вторая субстанция помещается в мир, ее называют идея, форма, дух (я уже не говорю о большой области религиозной философии, где ее называют Бог). Если она помещается в человека, ее обычно называют мышлением, познанием. Хотелось бы еще проанализировать экзистенциализм, который тоже, как всякая философия, имеет с этим дело, но сейчас уже нет возможности.

Мы только что видели, что пока материя понималась как пространство, «вторая субстанция» понималась как мышление. Их несводимость друг к другу действительно сильно бросается в глаза. После того, как к пространству оказалось нельзя свести и материю, и ее стали понимать как энергию, сначала естественным логическим ходом мысли «вторую субстанцию» стали понимать как абсолютную лишенность энергии. Именно так было у Шелера. Тогда можно мыслить ее в мире, например, как некий закон (имеющий свойственный ему способ бытия). Но очень трудно поместить ее в человека, мышление которого ведь никак нельзя назвать абсолютно бессильным. Каждый знает, что какая-то, пусть часто и слабая, сила у мысли есть. Мыслью можно познать что-то неизвестное, можно придумать что-нибудь новое, можно совершить волевое действие. Мысль — это, несомненно, какой-то вид изменения, движения, а движение не может быть без энергии, как этому все время учит физика. Другое дело, что связь между энергией и движением в физике сложна и, на мой взгляд, не прояснена до конца. Но все-таки понятию энергии мысль противополжить нельзя.

Кроме того, является ли вторая субстанция мышлением? Предполагая это, конечно, хочется опереться на авторитет Декарта,

однако это остается вопросом. Возможно, вторая субстанция, корректно противопоставляемая энергии, представляет собой не такое специфически «антропологическое» явление, как мышление, а что-то более «онтологическое», например, информацию? Каков, иначе говоря, главный атрибут искомой второй субстанции? Я не очень понимаю, какова та идеальная дуалистическая теория XX—XI веков, которая предложит ответ на этот вопрос. Сама я думаю, что этот атрибут должен быть как-то связан с логикой и этикой (а сама вторая субстанция помещаться, по крайней мере, отчасти, в человеке).

«Энергетический монизм» Фрейда

Как видно из предыдущих рассуждений, новое понимание материи как энергии ставит перед дуализмом большие проблемы. Разумеется, в этой ситуации большое преимущество получает монизм. Поскольку и материя, и мысль не чужды приобщенности к энергии, можно попытаться найти между ними в этом месте точку соприкосновения и взаимоперехода.

Примерно так, насколько я понимаю, мыслил Фрейд. Точно узнать это нельзя. Это было для него интуитивной областью, в которой он лишь делал первые шаги. Интересной особенностью его как философа было то, что он совершенно не считал себя философом. Сам он думал, что он рассуждает не философски, а анализирует данные опыта. Поэтому никаких философских формул наподобие «энергия является совместным атрибутом материи и мысли» у него найти нельзя. Более того, теория материи как энергии, которую я так уверенно изложила выше, ему была в общем-то не известна, потому что он писал примерно в то самое время, что она рождалась в физике (причем физикой он совершенно не интересовался). То, что он вообще стал оперировать понятием энергии в применении к анализу мышления, характеризует его как мыслителя, обладающего гениальной интуицией, способного подхватывать и применять в своей области самые продуктивные идеи своего времени. Можно считать, что он был одним из тех, через кого фактически рождалась нынешнее понимание энергии. Одних физиков было бы мало. Ни ТО, ни КМ обычный человек понять не может. Психоанализ же широко распространился, и вследствие этого произошло распространение идей, которые заложил в него Фрейд.

Раз есть основания понимать материю как энергию, то и мысль должна подчиняться энергетическим законам. Звучит это вполне

логично и кажется заманчивым. Однако прямым путем двигаться здесь не получается.

Минимум один энергетический закон Фрейд знал точно: закон сохранения энергии, и еще один знал, скорее всего: второй закон термодинамики (он ведь специализировался сначала как химик). Формулируются они так:

1) в замкнутой системе общее количество энергии неизменно.

2) реакции протекают в направлении возрастания неупорядоченности системы. Напрямую эти законы никак нельзя перевести в термины мышления, иначе получится ерунда:

1) в замкнутой системе (одной голове?) общее количество мыслей всегда одно и то же.

2) мысли текут в направлении неупорядоченности (от правильных к неправильным?). Это шуточное замечание показывает, между прочим, как далека все-таки продолжает оставаться мысль от материи, в том числе и в своих законах.

Энергетическую теорию мышления Фрейд разрабатывал сознательно на протяжении всей жизни, хотя в разное время она имела у него разный вид. По существу, эту его теорию приходится реконструировать. Очень большую работу в этом направлении провели французы Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис (ЛП). Они, во-первых, систематизировали практически все идеи Фрейда¹, во-вторых, собрали, или, скорее, воссоздали две его большие теории: «топику» и «экономику» — именно последняя и представляет собой энергетическую теорию мышления. Как они пишут в статье «Экономика»², в одной из первых своих значительных работ «Entwurf einer Psychologie» (1895)³ Фрейд придерживается чисто биологического понимания энергии. Он считает, что циркуляция психической энергии — это то же, что распространение возбуждения по нейронам. Препятствия на пути распространения энергии — это синапсы. ЛП так передают мысли Фрейда: «Особый случай функционирования «связанной» энергии представляют собой, по Фрейду, мыслительные процессы, в которых возрастание нагрузки при сосредоточении внимания сочетается с перемещением небольших количеств энергии как условием возможности мысли»⁴. Хорошо видно, что Фрейд имеет в виду

¹ Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.

² Там же. С. 580.

³ Этой работы в его полном собрании сочинений (Freud S. Gesammelte werke, Bb. 1-18, London, 1952) нет.

⁴ Там же. С. 588.

энергетическую теорию именно *мышления*, а не, например, только влечения. В будущем построение энергетической теории («экономике») влечения ему в общем удалось, а в том, что касается мышления, его усилий оказалось очевидно не достаточно.

Давайте, однако, присмотримся внимательнее вообще к его «экономике». ЛП—совершенно справедливо—включили в статью об «экономике» как детальное изложение его мыслей, так и собственные рассуждения относительно природы энергии, в той мере, в какой это необходимо, по их мнению, для понимания теории Фрейда. Может казаться сначала, что глубоко проникать в теорию энергии, для того, чтобы понять психоанализ, не надо, но это не так. ЛП указывают, что у Фрейда встречается два концепта энергии: «свободная энергия» и «связанная энергия»¹. Насколько можно судить по их изложению, Фрейд разработал эти понятия не очень отчетливо; примерно можно сказать: «свободная энергия» бессознательна, а «связанная» входит в концепцию «Я» (в будущем это будет важно). Пытаясь проанализировать, откуда взялись эти понятия, ЛП приходят, через анализ идей Брейера, к вопросу о концепции энергии в физике того времени - у Гельмгольца, а также, возможно, у других авторов². Они приводят следующий поразительный факт: у всех физиков концептов энергии именно два! Основание деления при этом может не совпадать, как они и показывают на примерах от Гельмгольца до Фрейда. Гельмгольд, пишут они, тоже писал о свободной-связанной энергии, но имел в виду не то же, что Фрейд: свободная энергия у Гельмгольца — это та, которая может преобразовываться в другие виды энергии (допустим, в движение), а связанная существует только в виде теплоты. Фрейд, получается, позаимствовал понятия, но придал им совершенно другое понимание.

Сейчас я временно отвлекусь от ЛП и замечу, что в другом месте у Фрейда, мне кажется, сформулирована иными словами та же проблема. А именно, в работе «По ту сторону принципа удовольствия» он пишет, что очень сложно определить, что такое удовольствие и желание³.

¹Там же. С. 449.

²Там же. С. 585.

³«Мы были бы очень признательны той философской или психологической теории, которая могла бы нам пояснить, каково значение того императивного характера, какой имеет для нас чувство удовольствия или неудовольствия. ...К сожалению, нам не предлагают ничего приемлемого в этом смысле. Это самая темная и недоступная область психической жизни, и если для нас никак невозможно обойти ее совсем, то, по моему мнению, самое свободное предположение будет и самым лучшим. Мы решились поставить удовольствие и неудовольствие в зависимость от количества имеющегося в душевной жизни и не связанного как-либо возбуждения таким образом, что неудовольствие соответствует повышению, а удовольствие — понижению этого количества» (*Фрвцз*. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 377).

Рассматривая это на примере полового возбуждения, он указывает: с одной стороны, некоторое удовольствие есть в самом по себе желании. Когда появляется напряжение в половых органах, обычно нет желания, чтобы оно исчезло, скорее удовольствие связывается с его нарастанием. С другой стороны, оргазм, или снятие возбуждения — это удовольствие совсем другого типа. Если оперировать простым понятием энергии, то вообще, по-видимому, невозможно описать, что тут происходит. К чему стремится организм: к тому, чтобы повысить свою энергию или к тому, чтобы понизить? Или это она таким сложным образом остается неизменной? Или это потенциальная переходит в кинетическую? Или свободная в смысле Гельмгольца (та, которая способна превращаться) переходит в связанную в смысле Гельмгольца (которая существует только в виде теплоты)? Последний вариант, как ни нелепо он звучит на первый взгляд, возможно, не так уж далек от истины.

Я тоже, в согласии с Фрейдом, полагаю, что биологические процессы, особенно связанные с удовлетворением (удовольствием), подчиняются энергетическим законам и, видимо, идут в сторону перехода потенциальной, или Гельмгольц-свободной энергии, в Гельмгольц-связанную, что на более привычном языке термодинамики означает: они идут с возрастанием энтропии.

Но являются ли биологическими мыслительные процессы? Подчиняются ли они физическим законам? Есть веские аргументы как за такое отождествление, так и против него. Давайте предварительно их исследуем.

За

1. Мыслительный процесс есть некий процесс, имеющий свое бытие в условиях, близких к реальности. По-видимому, надо сказать: мыслительные процессы в какой-то мере подчиняются если не законам сохранения, то, по крайней мере, закону достаточного основания. Они не начинаются ни с того ни с сего, и не кончаются ничем, иначе у нас в умах непредсказуемо возникали бы совершенно любые мысли. Мысли, (не до конца), подчиняются закону, если можно так выразиться, общей связанности реальности: они обычно чему-то соответствуют, начинаются с какого-то импульса, кончаются каким-то результатом (это очень плохо сказано, но сейчас нет возможности уточнять), преследу-

ют какую-то цель, почти всегда элементарно связываются между собой и т.п.

2. Мышление реализуется при помощи головного мозга, который уж несомненно является объектом природного мира и не может не подчиняться физическим законам.

Против

1. Против приравнивания мыслительного действия к физическому сильно протестует здравый смысл. Уже не говоря о том, что мысли вообще очень не похожи на материальные предметы, нужно отметить несколько отличий в законах, по которым они существуют. Прежде всего, в своем мышлении мы, по-видимому, до какой-то степени свободны. У каждого, вероятно, есть мысли, не соответствующие реальности и ничем не вызванные. Представляется, что если бы мышление протекало как большинство других физических процессов, оно было бы гораздо однообразнее, чем оно есть, и неясно, как было бы возможно творчество и создание нового (например, априорные синтетические суждения в математике).

Все эти аргументы не абсолютны и в принципе опровержимы.

2. Более серьезный аргумент. Мыслительный процесс, каков бы он ни был, приводит к увеличению знания. В терминах термодинамики, мышление — это увеличение упорядоченности (возможно, даже информации?), уменьшение энтропии. А физический процесс идет в сторону увеличения энтропии. Простое их приравнивание дает абсурдный результат, уже сформулированный выше в виде шутки: максимальное знание в сфере мысли соответствует максимальному хаосу в сфере мозга.

Этот аргумент можно опровергнуть с точки зрения физики, если учесть, что мозг — не замкнутая система (второй закон термодинамики действует только в замкнутых системах), и у него есть постоянный внешний источник энергии. Организм — или, лучше сказать, тело — постоянно кормит свой мозг.

Нужно сразу оговориться: *абсолютная невозможность* совмещения мышления с физическим процессом этим снимается, но *причина* мышления этим не найдена, и все же ситуация продолжает оставаться неясной. При постоянном поступлении энергии, конечно, процесс может идти в сторону упорядочивания. Но *зачем?* Это остается вопросом, особенно в случае теоретического мышления и всяческих видов

бескорыстного размышления. Их соответствие физическим метаморфозам энергии от Гельмгольц-свободной до Гельмгольц-связанной очень трудно объяснить, если не принять гипотезу некоторого отдельно действующего независимого фактора X .

К тому же общее количество энергии в системе — теперь уже другой — должно все же оставаться постоянным, и энтропия всей системы должна возрастать. Границы этой системы, правда, настолько широки, что практически закон теряет смысл. Мозг — это система, открытая своему телу, тело — система, открытая природе, и даже общая совокупность всей биологической природы земли еще продолжает оставаться открытой. Закрывается система только после того, как ее расширишь до всей вселенной. Возможно, с некоторым приближением можно ограничиться системой Солнце-Земля. В этой системе, по крайней мере, нет явных внешних источников энергии.

Но для наших целей — подсчитать изменение энергии и энтропии системы в результате процесса мышления — такая система, к сожалению, не пригодна. На состоянии солнца едва ли отражаются мои мысли!

Итак, возможность сведения мыслительных процессов к физическим не опровергнута, но все же она представляется не слишком вероятной. Хотя солнце — это мощный источник энергии, остается трудно вообразить, как его свет смог привести к такому усложнению энергетически-энтропийных процессов, как появление в Древней Греции философии и математики (что, впрочем, широко известный и достаточно дилетантский ход мысли).

Теперь нужно сказать: в определенных границах энергетический подход к мышлению продуктивен и, видимо, правомерен. Один из таких случаев — решение проблемы. В частности, проблемная ситуация может принимать вид неопределенного недовольства, вопрошания, запроса бытия и т.п. Решение проблемы всегда доставляет удовольствие, иногда даже сильное (тут возможно много частных вариантов, которые мы сейчас не будем обсуждать). Мне представляется, что именно критерий удовольствие / недовольствие играет тут решающую роль. Если мыслительный процесс начинается с недовольства и заканчивается удовольствием, то это, можно сказать, наверняка биологический процесс, потому что само удовольствие, мне думается, по природе своей явление биологическое. Его не помыслишь у компьютеров.

В ситуации решения проблемы снова становится актуальным вопрос о процессах энтропии. Как мы видели выше, в общем и целом аргумент «хаотизация мозга при мышлении» не работает, по-

тому что в мозг поступает энергия из внешнего источника. Однако этот аргумент снова начинает работать, когда речь идет о быстром решении проблемы, поскольку в смысле пищевого состояния мозга момент времени t_1 , до решения и момент t_2 после решения вряд ли сильно различаются. Более того, если при мышлении мозг сам начинает активно требовать у организма сахар (я думаю, есть люди, которым знакомо чувство голода в библиотеке), то это, по-видимому, означает, что идет энергозатратный процесс, движущая сила которого — не в избытке энергии.

Есть, между прочим, очень похожий случай в химии: когда химическая реакция идет с поглощением энергии. Например, когда сода растворяется в воде, стакан быстро охлаждается. Эта реакция требует энергии и забирает ее у среды; считается, что ее движущая сила — увеличение энтропии системы (система тут «стакан-сода-вода»). Похоже, что решение проблемы чем-то напоминает растворение соды. И что самое поразительное: по-латыни слова «решать» и «растворять» — это одно и то же слово: «solvere»! (Которое еще означает «отвязывать»).

Последнее замечание в скобках наводит на следующую мысль. Если применять к мышлению энергетическую модель Гельмгольца, не все получается хорошо, по крайней мере, выявляются мешающие вербальные противоречия. Еще раз напомню, что Гельмголец называет первое состояние энергии свободным, а второе связанным, и есть веские основания предполагать, что движущей силой превращения энергии из Гельмголец-свободной в Гельмголец-связанную является увеличение энтропии системы. А энтропийное состояние представляется каким-то перемешанным, «растворенным», «разреженным», то есть именно что «развязанным», а не «связанным». Вот если бы исходное состояние назвать «раздельным», а конечное как-нибудь типа «растворенным», было бы, на уровне слов, понятнее.

Тогда, возможно, сложилась бы и энергетическая модель мышления. По крайней мере, я вижу такую возможность для частного случая решения проблемы, причем яснее всего это для случая вербальной проблемы, связанной с разницей значений слов. Проблематизацию следовало бы считать неким потенциалом, то есть, корректнее говоря, разностью потенциалов «смысловых значений» в различных участках общего объема знания. При этом параллельно можно было бы считать ее разностью потенциалов на нейронах в разных, как-то связанных между собой, участках мозга. Считать такую точку зрения эпифеноменализмом и психофизическим монизмом ни в коем случае не следует.

Идеальная «сила мысли» в ней непременно присутствует. Некоторые мысли, правда, думались бы сами собой, что соответствовало бы случаю очень высокой разницы потенциалов при очень сильной связи участков (на уровне субстрата, то есть мозга). Но это и вполне соответствует опытным данным о мышлении. Я думаю, каждый согласится, что иногда нельзя не подумать вполне определенную по ситуации мысль (об этом говорит также и теория ассоциации). Например, если я вижу написанное уравнение $2x=4$, то я вряд смогу удержаться от того, чтобы мысленно не решить его: $x=2$. Как реализовано такое мышление в смысле организации нейронов? (В компьютере это был бы алгоритм, но в мозге вряд ли). Это очень сложный вопрос. Сейчас не стоит в него углубляться. Однако чаще, мне кажется, мысль сама прокладывает себе пути между своими потенциалами — возможно, по своим нейронам, а может быть, даже и не только. Я совсем не исключаю, что окажутся верными какие-нибудь гипотезы относительно взаимодействия души человека и чего-нибудь типа Бога, общемирового космического Разума, кармического закона и т.п. (Но это и не обязательно).

Возвращаясь к типам энергии, скажем, что, по-видимому, если считать действительными закон сохранения энергии и закон увеличения энтропии, то видов энергии два. Один тип энергии характеризует систему до протекания процесса, второй — после, причем сам процесс протекает в направлении увеличения энтропии. Гельмгольц называет первую энергию свободной, вторую связанной, но второй термин, мне кажется, неудачен. Можно назвать первую энергию потенциальной, вторую — кинетической (если речь о системе, в которой в результате процесса выделилась теплота, то это будет кинетическая энергия движения молекул). Еще лучше называть вторую энергию как-нибудь типа «растворенной».

Что такое, по Фрейд, связывание энергии? Как справедливо пишут ЛП, вопрос этот разработан у него не до конца. По отдельным его мыслям складывается такая картина (я буду опираться как на ЛП, так и на собственное понимание Фрейда): *связывание энергии переводит некое содержание из бессознательного состояния в сознательное*. Связывание касается не столько самой по себе энергии, сколько нейронов, по которым она циркулирует, или, в более поздних версиях, оно представляет собой психическое связывание мыслей между собой. Имеется некая общесвязанная масса (может быть, нейронов, а может быть, мыслей): это система «Я». Если некий энергетический процесс протекает помимо этой массы, то он, с одной стороны, бессознателен, с другой стороны, некоторым образом нарушает целостность Я (мне

кажется, это плохо проясненный у Фрейда момент). Чем больше первичной, то есть Фрейд-свободной, энергии связалось с общей массой Я и стало, таким образом, Фрейд-связанным, тем спокойнее общее целое, тем оно ближе к состоянию нирваны. В связанной массе Я тоже протекают свои энергетические процессы, более того, они как-то связаны с теми процессами, которые протекают в области бессознательного, где циркулирует свободная энергия. Фрейд пользуется для них термином «вторичный процесс». Вторичные процессы слабее первичных. Возможно, он предполагал, что вторичные процессы являются неким отражением первичных. Это мнение было бы вполне органично для его эпифеноменалистского философского умонастроения. Однако с остальной теорией связывания энергии это, по-моему, почти никак не согласуется.

Следует обратить внимание, что связывание энергии у Фрейда предполагает действие осознания, а последнее почти непременно требует слов, что находится в полном согласии с общей реальностью психоанализа. В клинической практике пациент считается больным постольку, поскольку *не знает* каких-то своих желаний, или о каких-то конфликтах, или о травмах, или еще о чем-то. Само по себе желание или сам по себе конфликт не патогенны. Психоанализ от них не лечит. Патогенно именно незнание, и психоанализ лечит от него: доводит желания, конфликты, травмы и т.п. до осознания. (Замечу на всякий случай для тех, кому все это кажется чужью: наблюдения показывают, что методика эта довольно эффективная!) Связывание — по-видимому, важнейший в психической реальности процесс, будь то речь об интеграции Я в целостную личность или о создании связной теории из мыслей.

Таким образом, мы можем сказать, что психоаналитическая теория мышления представляет собой монистическую онтологию, базирующуюся в качестве субстанции на понятии энергии, причем направление движения мысли Фрейд полагал от «свободной» к «связанной», что на его языке означало — от бессознательной к сознательной.

Литература:

- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
ЛапланшЖ., ПонталисЖ.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.

*Н. П. Мартыненко,
кафедра истории и теории мировой культуры*

ФИЛОСОФСКО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ИЕРОГЛИФИЧЕСКОГО ПИСЬМА

Как свидетельствует история развития человечества, возникновение ранних государственных образований на Ближнем Востоке, в Южной Азии, в Китае, на американском континенте, сопровождалось становлением там систем иероглифической письменности. Изучение истории формирования систем письменности по мере все новых и новых археологических открытий указывает на существование в древности большого количества самобытных систем фиксации и трансляции информации, возникавших в разных географически удаленных регионах. Примером могут послужить самобытные системы письма американских индейцев — ацтеков и майя, развивавшиеся на американском континенте до его завоевания европейскими колонистами¹. Известны также иероглифы с острова Пасхи (Рапануи) на Тихом океане — письменность ронго-ронго. В Африке для одного из Манде языков, для языка Ваи, было разработано слоговое письмо, в котором нет прямых аналогий с другими письменностями. Ее исследователь А. Клингенхебен доказывал, что оно имело истоком более древнюю, не сохранившуюся рисуночную систему письменности, а существующие формы знаков слогового

¹ Ко М. Майя. Исчезнувшая цивилизация: легенды и факты. М., 2001. С. 219-229.

письма развились в результате упрощения первоначальных пиктографических знаков¹. Письмо Ваи повлияло на создание ряда слоговых письменностей для других африканских языков.

Появление самобытных систем письма в разных очагах развития цивилизаций указывает на определенную закономерность этого процесса, связанную с достижением здесь определенного уровня социального развития общества. Наличие иероглифической письменности было характерной особенностью ранних государственных образований, которые во многом представляли собой города-государства — крупные поселения, становившиеся центрами развития ремесел, торговых отношений, социальных институтов власти — религиозной, военной, административной. Для обозначения этого этапа развития культур хорошо подходит термин «цивилизация» в смысле, производном от этимологического значения латинских слов *civitas* — «город», *civis* — «гражданин», *civilis* — гражданский, государственный². Археологические раскопки на месте развития древнейших очагов цивилизаций указывают на существование здесь целого ряда систем иероглифического письма.

Например, в Юго-Западной Азии на территории от Нила и до Инда в III—II тысячелетиях до н.э. встречались различные системы иероглифического письма, ставшие частью культурных традиций той или иной страны. В долине Нила это иероглифика Древнего Египта. На Ближнем Востоке возникли протошумерская и хеттская письменности, протоэламское письмо, письменности древнего Библа. Известны также крито-кипрские письменности, рисуночное письмо в доисторической Армении. В долине Инда обнаружены древнейшие образцы письменности протоиндийской цивилизации. Некоторые использовавшиеся в этом обширном регионе письменности были заимствованы и (или) оказали влияние на формирование новых систем письма³. Например, заселявшие значительную часть Древнего Двуречья шумеры уже в IV—III тыс. до н.э. записывали тексты с помощью протошумерского рисуночного письма, эволюционировавшего в клинопись. Клинопись получила широкое распространение на Ближнем Востоке. Она была заимствована аккадцами, хеттами, а шумерский язык стали изучать в качестве священного литературного языка в особых школах — «домах письма»,

¹ *Klingenbeben A.* The Vai script // *Afrika*. London, 1933. Pp. 158-167.

² *Троцкий И.М.* Очерки из истории латинского языка. М.-Л., 1953. С. 259.

³ *Оппенхейм А.Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. Пер. с англ. М.Н. Ботвинника. Послесл. М.А. Дандамаева. М.: Наука, 1990.

так как без его знания нельзя было овладеть клинописью¹. Другие системы письма имели более локальное хождение.

Аналогичная ситуация прослеживается и на территории развития китайской цивилизации. Как показывают данные археологических раскопок, в III тысячелетии до н.э. здесь стали появляться последовательности знаков, то есть первые образцы иероглифических надписей и текстов². Их количество существенно увеличилось во II тысячелетии до н.э., когда иероглифические надписи и тексты стали встречаться на обширной территории. На это указывают соответствующие находки на участках к северу от реки Хуанхэ, к югу от реки Янцзы (Чанцзян), вблизи Лессового плато на северо-западе и вблизи океанического побережья на востоке³. Наибольшее их количество во второй половине II тысячелетия до н.э. представлено коллекцией гадательных надписей. По разным оценкам обнаружено от 100 и более чем до 160 тысяч их образцов⁴.

В этом отношении возможна определенная аналогия с развитием литературной традиции на Ближнем Востоке. Изучение состава частных библиотек позднеассирийского времени показало, что вне зависимости от характера занятий владельцев библиотек предсказания составляли основную массу хранящихся в них текстов, часто при отсутствии других литературных жанров. В частных собраниях жителей Древней Месопотамии в обычном порядке обнаруживается несколько десятков, а то и более сотни клинописных книг — предсказаний⁵. Аналогичная ситуация прослеживается и на территории

¹ *Иванов В.В.* О литературе Древнего Двуречья. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихование. М., 2004. С. 251.

² *Zhang Zhihen.* Zhongguo xinqi shidaikaogu. Nanjing, Nanjing daxue chubanshe. 2004. Y: 124-125. Cao Tingyun. Shandong Zouping Dinggong yizhi. Longshan taowen bianwei. Zhongyuan Wenwu 1996. №2 Y. 32-38. Wang Tao. Longqiu bei. Gaoyou, Jiangsu // Zhongguo wenwu bao. 14.11.1993. Gems of Lianzhu culture from the Shanhai museum. Hong Kong. 1992. P.: 26, 31.

³ *Yu Jlanzi, Qin Shengmin, Lan Riyong, Liang Xuda, Qin Cailan.* Gu Nan Yue guoshi. Nanning, 1988. Pp. 160. Cheung Kwong—yue. Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters // Keighley David N. (ed.). The Origins of Chinese Civilization. Berkeley, 1983. Pp. 323-393. Кучера С. Древнекитайские тексты: Цзягувэнь и Шан Шу - зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь // Восток (Oriens) 2004. № 2. С. 21. 3,000-year-old tortoise shells unearthed in Shaanxi. Xinhua NewsAgency. 27.05.2004. Greatest archeological discovery since new China. Xinhua News Agency. 7.06.2004. Ji Yun. Gaocheng taixi shangdai yizhi faxiandetaoqiwenzi. Wenwu, 1974, № 8. Y 50-53.

⁴ *LiXueqin.* Jiaguxue yibai nian de huiguxie qianzhan. Wenwu. 1998. № 1. Y.33.

⁵ *Иванов В.В.* О литературе Древнего Двуречья. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихование. М., 2004. С. 252.

Китая в отношении большого количества обнаруженных текстов периода правления династии Шан-Инь, которые также имеют предсказательный характер. Это может послужить указанием на определенное единство в развитии разных культурных традиций.

Широкий ареал распространения письменности в Древнем Китае уже во II тысячелетии до н.э. и большое количество неизвестных знаков в текстах I—II тысячелетий до н.э., которые не вошли в арсенал доминирующей ныне в Китае письменности, актуализирует вопрос о существовании в этот период ряда параллельных письменных традиций. Это вполне вероятно в связи с существованием ряда альтернативных систем иероглифического письма в Китае вплоть до настоящего времени. Современная иероглифическая письменность в Китае представлена как общераспространенной системой письменности доминирующей народности «Ханы», так и рядом систем иероглифического письма малых народностей. Например, это пиктографическая письменность народности Наси, система иероглифической письменности народности И, сохранившаяся в провинции Хунань система иероглифической письменности «Нюшу». Ранее на территории Китая существовали и другие системы иероглифического письма. Об этом свидетельствует существование систем письма в средние века в государстве тангутов — Си Ся, в государстве киданей — Да Ляо, в государстве чжурчжэней — Цзинь. Широкая география распространения разных систем письменности на Дальнем Востоке дает основание проводить аналогии с развитием письменности на Ближнем Востоке, где помимо доминирующей впоследствии клинописи развивались и иные альтернативные системы иероглифического письма.

Множество различных систем иероглифического письма в разных уголках мира указывает на закономерный характер развития этого способа коммуникации и фиксации информации. При изучении истории формирования систем письменности в разных регионах мира на ранних этапах развития обращает на себя внимание их рисуночный характер. Рисуночный характер имели знаки многих ранних систем письменности: протошумерской, хеттской, протоэламской, древнего Библа, доисторической Армении, крито-кипрских, Древнего Китая, американских индейцев — майя и ацтеков. Древнеегипетские барельефы, знаки протошумерской письменности, знаки древнекитайских надписей на костях во многом являлись продолжением идеи рисунка, который стал использоваться в функции знака письма.

Рисуночный характер древнейших знаков иероглифической письменности дает основание утверждать, что в основе формирования иероглифического письма лежит развитие принципа знаковой коммуникации посредством рисунков. Подобная модель эволюции письма является первой в истории объяснения развития письменности. Эволюционная теория письма была выдвинута еще в восемнадцатом столетии английским церковным писателем епископом Глостера Уильямом Уорбертоном (1698—1779) в произведении «Божественная миссия Моисея». Основываясь на наблюдениях письменных знаков Древнего Египта, Китая и рукописей ацтеков, он высказал мнение, что они генетически восходят к знакам письменности посредством рисунков, которые, становясь все более упрощенными, трансформировались в абстрактные формы начертания¹. В течение длительного времени эта теория письма являлась доминирующей².

Во второй половине XX века появилась альтернативная теория эволюции письменности в Месопотамии, развиваемая Дениз Шмандт-Бессера. С 70-х годов прошлого века она последовательно доказывает тезис о происхождении письменности в Месопотамии из счетной системы на основе предметного письма³. Концепция Дениз Шмандт-Бессера базируется на коллекции мелких предметов из обожженной глины, обнаруживаемых при археологических раскопках древних поселений на Ближнем Востоке. Она считает, что эти глиняные объемные символы обозначали различные единицы учета предметов хозяйства и стали использоваться примерно в 8000-7500 г. до н.э. Д. Шмандт-Бессера рассматривает данную символическую систему учета в связи с инновациями неолитической революции — развитием сельского хозяйства, увеличением и укрупнением поселений земледельцев. При появлении набор символов состоял, главным образом, из конусов, сфер, дисков, цилиндров. По мнению Д. Шмандт-Бессера, они использовались для обозначения мер основных хозяйственных ресурсов — количества зерна, домашнего скота и постепенно развитие данной символической системы учета ко времени появ-

¹ *Schmandt-Besserat D.* How writing came about. The University of Texas Press, Austin, Texas, 1996. P. 4.

² *Струве В.В.* Происхождение алфавита. Изд.2. М. 2004. Gelb I.J. A study of writing. Chicago: University of Chicago Press. 1963.

³ *Schmandt-Besserat D.* An Archaic Recording System and the Origin of Writing // *Syro-Mesopotamian Studies*, 1977. \bl. 1, No. 2: Pp. 1-32. Schmandt-Besserat D. How Writing Came About. The University of Texas Press, Austin, Texas, 1996.

ления городов-государств привело людей сперва к идее письма, а затем и созданию самой системы письменности.

Первые данные, ставшие основанием данной гипотезы, были получены еще Лео Оппенгеймом¹. Он перевел клинописную глиняную табличку из Нузи, датируемую началом второй половины II-го тыс. до н.э., текст которой дал объяснение функции шарообразных глиняных футляров, содержащих внутри глиняные мелкие предметы геометрической формы. Надпись на табличке представляла перечень овец, ягнят, коз, число которых соответствовало числу содержащихся внутри футляра глиняных мелких предметов. Подобные шарообразные глиняные футляры с фишками внутри более раннего периода происхождения были обнаружены при раскопках ряда поселений. Эти находки часто связывались с глиняными табличками, на которых были записаны только цифры, и оценивались в качестве приспособления для учета предметов потребления².

Отталкиваясь от этой идеи, Д. Шмандт-Бессера предположила, что часто встречающиеся при раскопках ранних неолитических поселений мелкие предметы геометрических форм использовались в качестве мнемонических средств для подсчета предметов потребления и регистрации экономических отношений и они послужили прообразом более поздних символов — фишек, обнаруживаемых в глиняных футлярах. При раскопках неолитических стоянок в культурных слоях, датируемых до VI тысячелетия до н.э., подобные простые символы — фишки обнаруживаются на месте расположения жилищ. Интенсификация использования этой системы учета происходила по мере социального развития и укрупнения поселений и во многом была связана с деятельностью элиты. Среди тысяч захоронений, датирующихся 8000—3000 гг. до н.э., подобные предметы обнаружены только в нескольких богатых захоронениях. Д. Шмандт-Бессера считает, что это может служить указанием на тесную связь этой системы символического учета с представителями элиты, которые и занимались учетом ресурсов, контролем сделок и т.д.

При раскопках культурных слоев, датируемых после VI тысячелетия до н.э., объемные символы — фишки обнаруживаются на месте расположения общественных зданий. Приблизительно около 3500 г. до н.э., ко времени появления городов-государств, появилось

¹ *Oppenheim L.A.* On an operational device in Mesopotamian bureaucracy // *Journal of Near Eastern Studies*. 1959. *vol.18*, № 2. Pp. 121-128.

² *Delougaz P.P., Kantor H.J.* Chogha Mish. Chicago. 1976. Amiet P. Ily a 5000 ans Lex Elamites Inventaient l'écriture *Archeologia*. 1966. № 12. Pp.20-22.

большое количество новых предметных символов более сложных форм, иногда с нанесенными на них гравировками и вдавлениями. Д. Шмандт-Бессера, указывая на их связь с общим уровнем социального развития общества, делает предположение, что в период 6000-3500 г. до н.э. символы — фишки активно использовались представителями элиты в рамках системы управления. В этот период к используемым ранее простым формам для учета сельскохозяйственных продуктов, производившихся в поселениях деревенского типа, добавились символы для учета изделий ремесла, изготовлявшихся в городских поселениях: тканей, предметов одежды, керамических и металлических изделий, и т.д.

Наибольшее количество подобных сложных символов при раскопках поселения городского типа Урук (современная Варка, Ирак) обнаружено на периферии расположения храмов и святилищ, вероятно, в местах расположения входов в эти зоны¹. Аналогичные находки сделаны при раскопках других городов в местах административных и религиозных центров, где обнаруживаются также и другие символические предметы. Кроме самих глиняных символов — фишек, как уже отмечалось, археологи обнаруживают и содержащие их шарообразные глиняные футляры, называемые Д. Шмандт-Бессера конвертами. Наиболее ранний конверт датируется приблизительно 3250 г. до н.э. На поверхности конвертов наносились оттиски печатей. Примерно в 3200 г. до н.э. на поверхности появляются не только оттиски печатей, но и оттиски символов, находящихся внутри. Как считает Д. Шмандт-Бессера, эта практика послужила основой эволюции объемных символов в их оттиски на глиняной поверхности.

В данном случае Д. Шмандт-Бессера акцентировала внимание на появлении древнейших числовых табличек, знаки на которых, в основном, представляли собой округлые и треугольно-конические оттиски. Эти знаки могли наноситься фишками, иногда вдавливаемыми попеременно основанием, верхом или боком, и соответствовать определенным мерам зерна, возможно, масла, размерам земельных участков, определенному числу голов скота и т.п. При создании оттисков отпадала необходимость в объемных символах и округлых глиняных контейнерах, в которых хранились символы — фишки. Как показывают раскопки, фишки часто хранились и в перевязанных веревкой мешочках. Концы веревки запечатывались куском глины — буллой, на которых и найдено большинство

¹ *Schmandt—Besserat D. Before Writing. The University of Texas Press, Austin, Texas, 1992. P. 49-73.*

оттисков. Оттиски стали заменяться знаками — рисунками, процарапанными на глиняных табличках. Особые знаки числа стали наноситься вместе со знаками, обозначающими предметы учета.

После появления пиктографической письменности сложные фишки стали исчезать, хотя простые фишки еще продолжали использоваться. Появление глиняных табличек с протоклинописным шрифтом датируется периодом около 3200—3300 гг. до н.э. Так, согласно концепции Д. Шмандт-Бессера, из предметного средства учета постепенно сформировалась система шумерской клинописи. Средство и материал для письма и интенсификация письменной коммуникации обусловили дальнейшую эволюцию протоклинописных знаков в иероглифы клинописного письма¹. В научной литературе встречаются разные оценки данной теории происхождения ближневосточной клинописи. Имеются доводы, как в ее пользу, так и против нее².

Важным методологическим допущением концепции Д. Шмандт-Бессера является предположение о том, что представление о количестве предметов было неотделимо от них самих, вплоть до появления письменности. Именно по этой причине на первом этапе для учета были необходимы символы предметов. Это предположение о невозможности существования абстрактного счета до времени появления системы письма, критиковалось рядом исследователей. Например, на основании лингвистической реконструкции для протоиндоевропейского языка чисел до десяти, высказывалось сомнение в том, что в Месопотамии абстрактный счет появился только в результате появления письменности³. Другие критические возражения выдвинул С. Либерман⁴. Он показал несоответствие значений древнейших клинописных логограмм и фишек, к которым они предположительно восходят, а также то, что в конвертах находились фишки, имеющие параллели логограммам исключительно в числовых знаках. С. Либерман допускал исполь-

¹ *Оппенгейм А.Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. Пер. с англ. М.Н. Ботвинника. Послесл. М.А. Дандамаева. М.: Наука, 1990.

² *Powell M.L.* Three problems in the history of cuneiform writing: origins, direction of script, literacy // *Visible Language*. XV. 4 (autumn 1981). P. 420-424. Green M.W. The Construction and Implementation of the Cuneiform Writing System // *Visible Language*. XV 4 (autumn 1981). P. 361.

³ *Justus C.F.* Implications of the Evolution of Writing, (review article on Schmandt-Besserat 1992) // *Diachronica*. 1993. 10(1). Pp. 97-110.

⁴ *Ueberman, Stephen J.* Of clay pebbles, hollow clay balls, and writing: a Sumerian view // *American Journal of Archaeology*. 1980. 84. Pp. 351-358.

зование фишек для счета, но не соглашался с утверждением о том, что они являлись протописменными знаками.

Критические замечания иного рода касаются проблематичности стратиграфических данных, не позволяющих точно утверждать, появляются конверты с фишками раньше или позже табличек с пиктограммами на них¹. Эта дискуссия, из-за неполноты археологических данных и сложностей их стратификации, будет иметь продолжение по мере поступления новых сведений. Гипотеза Шмандт-Бессера во многом призвана ответить на вопрос: каким образом развитая система шумерской клинописи, появившись как бы на пустом месте, очень быстро усовершенствовалась. В этой связи наиболее значим вопрос о соотношении системы символов предметного письма и пиктографических знаков. Д. Шмандт-Бессера приводит соответствия между пятью десятками типов фишек и древнейшими знаками рисуночного письма. Эти 50 символов не исчерпывают все разнообразие знаков ранней пиктографической письменности, насчитывающей в общей сложности до 1500 знаков. Эти знаки сохранились, например, на ранних цилиндрических печатях². Поэтому вопросы о том, насколько древнейшие знаки письменности являются прямым воспроизведением фишек и о месте числовых табличек в процессе возникновения письменности, остаются открытыми.

Пиктографические знаки на самых ранних табличках из Урука отличаются от более поздних клинописных знаков. Эти изображения, часто называемые протошумерскими иероглифами или протоклинописью, наносились на глину путем проведения по ней острием палочки — вместо вдавливания в ней клинообразных значков, как это стали делать позже. Во многих ранних знаках легко узнаются рисунки голов и других частей тела человека и животных, рисунки птиц, рыб, растений, кувшинов, солнца, звезд и т.д., воспроизведенные экономичным образом в схематизированной и стилизованной манере, почти без деталей. Другие знаки уже утратили рисуночный характер, который, возможно, был присущ им до этого, что может послужить указанием на их длительную предварительную эволюцию.

Для основных систем письменности было характерно применение и использование особых инструментов и материалов, влиявших на технику письма, на возможность сохранения текстов, а также на объем и даже характер сохранившейся информации. Поэтому ко-

¹ *Jasim, S.A., Oates, J.* Early tokens and tablets in Mesopotamia: new information from Tell Abada and Tell Brak//*World Archaeology*. 1986. 17 (3). Pp. 348–362.

² *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. Издание второе, дополненное и переработанное. М., 1953.

личество и состав имеющихся в распоряжении ученых письменных источников, относящихся к разным письменностям, неравномерно. От некоторых древнейших систем письменности сохранились только незначительные следы и многие из них остаются нерасшифрованными. На Ближнем Востоке самыми дешевыми и прочными, и, следовательно, сохранившимися в наибольшем количестве, оказались глиняные таблички, на которых писали народы, применявшие клинописные системы письма. Папирус, пергамент, кожа, дерево, сохранились до наших дней лишь случайно¹. Степень объективации тех или иных систем письма, зависящая от характера и количества сохранившихся письменных источников, влияет на формирование представлений о характере письменных текстов, истории их развития и распространении. Это обстоятельство, вероятно, и обусловило развитие гипотезы Дениз Шмандт-Бессера.

В то же время, стремительное развитие письменности в Междуречье можно объяснить иными причинами, так как развитие принципов символической коммуникации могло происходить не только в процессе использования счетной системы посредством объемных символов — фишек. Другой важной исторической иллюстрацией процесса формирования письменности могут послужить находки изображений и знаков на керамических сосудах и печатях. Д. Шмандт-Бессера не уделяет должного внимания подобной вероятности и относится к этим источникам информации скептически. Согласно ее гипотезе, письменность зародилась в Междуречье в результате развития предметного письма посредством фишек, а затем оказала влияние на развитие письменности в Египте и, возможно, на берегах Инда. Однако, в настоящее время, по мере поступления новых археологических данных, подобные представления могут быть оспорены. Например, ранее считалось, что письменные знаки в Египте появились на сотню лет позже, чем в Междуречье, но археологические открытия в Абидосе (Верхний Египет), сделанные экспедицией Немецкого Археологического Института в Каире, дают основание оспаривать подобную точку зрения.

В Абидосе были обнаружены керамические сосуды и фрагменты керамики с выгравированными на некоторых из них иероглифическими знаками. Выгравированные знаковые формы, пиктограммы и числовые пометки встречаются и на других предметах. Наибольшее

¹ *Оппенгейм А.Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. Пер. с англ. М.Н. Ботвинника. Послесловие МА Дандамаева. М.: Наука. 1990.

количество находок подобного рода было сделано при раскопках царской гробницы (U-J), датированной радиоуглеродным методом 3200—3400 г. до н.э. Специалисты отнесли гробницу к 3320 г. до н.э., хотя это и противоречит ранее принятой египетской хронологии, сдвигая ее на полторы сотни лет вглубь веков. Эта гробница обнаружена в 1988 году. Первая серия раскопок была завершена в 1994 году. В 1998 году директор Немецкого Археологического Института в Каире Гюнтер Дрейер опубликовал монографию по итогам исследований¹. Обнаруженные здесь знаковые формы иллюстрируют ранний этап развития письменной традиции на территории Египта. Эти находки ставят под сомнение первенство и приоритет Междуречья в истории развития письменности на Ближнем Востоке².

Знаменательные в этом отношении открытия сделаны и при раскопках очага развития цивилизации в долине Инда, рядом с поселением Хараппа в Пакистане, где обнаружены ранние образцы керамики с выгравированными на них знаками. Первоначально, в 3500 г. до н.э., Хараппа являлась небольшим поселением. К 2600 г. до н.э. это поселение развилось в поселение городского типа и превратилось в главный административный центр, который просуществовал примерно до 1900 г. до н.э. В конце 90-х годов при раскопках ранних культурных слоев в Хараппе обнаружены знаки на керамике. По сообщению, сделанному в 1999 году Ричардом Мидоу из Гарвардского университета, занимавшегося раскопками в Хараппе, фрагмент керамического сосуда с шестью выгравированными знаковыми формами на нем, датированный порядка 3,5 тыс. лет до н.э., может являться провозвестником возникшей в долине Инда письменности³.

Знаки на керамических сосудах встречаются в Хараппе в слоях, датированных 3300—2800 г. до н.э.⁴ Некоторые знаки и надписи гравировались на основании глиняных сосудов до обжига, а некоторые процарапывались на керамике после обжига сосудов.

¹ Dreyer, G. Umm El-Qaab I: Das Prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse. (Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo). Mainz, Verlag Phffipp von Zabern. 1998.

² Mattesich R. Interfaces - The oldest writings and inventory tags of Egypt // Accounting Historians Journal. Jun. 2002; 29 (1). Pp. 195-208.

³ Мозн Ж. П. Предисловие к первому тому. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988—2000) // История человечества. Том 1. Доисторические времена и начала цивилизации. Под ред. З.Я. ДеЛаат. М. 2003.

⁴ Фотографии образцов знаковых форм на керамике, обнаруженных при раскопках Хараппы, экспонированы в сети Интернет на сайте [Harappa.com](http://www.harappa.com/) (<http://www.harappa.com/>). См., например: <http://www.harappa.com/indus2/124.html>

Встречаются как отдельные знаки, так и их последовательности, то есть надписи. При этом знаки аналогичной формы продолжают встречаться и в более поздние периоды, когда в Хараппе развивается письменная система. Это иллюстрируется знаками и надписями на печатях, на керамических сосудах. Весь этот ряд данных может свидетельствовать о непрерывности использования знаковых форм и развитии письменной традиции.

Еще более явно эта тенденция прослеживается при изучении истории развития письменности на территории Китая. Со времени первого обнаружения в 1899 году древнейших образцов неизвестных ранее древнекитайских текстов, ученые далеко продвинулись в области китайской археологии и палеографии. К настоящему времени накоплено большое количество разного рода знаков, которые встречаются на разных территориях и относятся к разным историческим периодам. По мере проведения археологических раскопок, эти данные постоянно пополняются как в отношении ареала распространения знаков, так и в отношении исторической глубины процесса формирования знаковой коммуникации. Последние обнаруженные на территории Китая и ставшие известными широкой аудитории находки подобного рода с полным на то основанием можно назвать сенсацией мирового уровня. Ярким примером этому может послужить статья, опубликованная в марте 2003 года в журнале «Antiquity». Ее название говорит само за себя: «Самые ранние письмена? Использование знаков в седьмом тысячелетии до н.э. в Цзяху, Китай, провинция Хэнань»¹. Обнаруженные в 1987 году при раскопках неолитического поселения Цзяху знаки демонстрируют высокий уровень схематизации и стилизации. Ряд обнаруженных здесь знаков соотносится с древнейшими формами начертания китайских иероглифов, имеющих хождение в Китае и сегодня².

Указанием на непрерывность дальнейшего развития иероглифики в Китае могут послужить многочисленные находки знаков на керамических сосудах и других изделиях, которые обнаруживаются при раскопках более поздних неолитических поселений³.

¹ *IJX, Harbottle G., Zhang J., V&ng C.* The earliest writing? Sign use in the seventh millennium BC at Jialiu, Henan Province. China // *Antiquity*. Cambridge. 2003. № 77. Pp. 31 - 44.

² *WuyangJiahu.* Henanslienwenwukaoguyanjiusuobianzhu. Shang, xiajuan. Beijing, Kexuechubanshe. 1999. Xiajuan, Y. 984-985.

³ *Zhao Wbnyi.* Banpo muxin shehui. Xian Banpo bowuguan. Xian. 1994. Y. 26. Gong Qiming. Yangshao wenhua. Beijing. 2002. Y. 202. Qinghaisheng wenwu guanli chu kaogu dui den. Qinghai ledu liuwan yuanshi shehui mudi fanying de zhuyao wenti. «Kaogu», 1976, № 6. Y. 376.

Внушительное количество дошедших до наших дней объективных примеров использования знаков в неолитических поселениях, может послужить свидетельством постепенного развития на территории Китая принципа знаковой коммуникации. Прослеживаемая при этом историческая тенденция увеличения количества знаков и складывания их в надписи и тексты, объективно отражает этапы развития системы знаков во все более развитую систему письменности. Появление все более сложных надписей отмечается в период развития поселений городского типа, ставших одним из существенных признаков зарождения цивилизации¹. В это время активно развиваются ремесла и на обширных территориях распространяются керамические и нефритовые изделия единого типа, что свидетельствует о складывании нового культурного единства, увеличении обмена и торговли. Появление все более сложных надписей в этот исторический период можно соотнести с активным социальным развитием общества.

Архаические знаки, обнаруживаемые при археологических раскопках неолитических стоянок на территории разных провинций современного Китая, иллюстрируют историю становления знаковых систем в неолитических культурах. С учетом знаков, найденных в Цзяху, историческая глубина этого процесса в настоящее время может датироваться уже VII тысячелетием до н.э. Некоторые формы начертания, близкие или даже аналогичные начертанию найденных знаков, сохранились вплоть до наших дней. Производные формы их начертания продолжают использоваться в Китае в функции письменных знаков, имея определенные графические, лексические и фонетические реализации². Можно спорить о природе знаков на этом этапе исторического развития, об их значениях и прочее, но, тем не менее, трудно спорить с тем, что это именно знаки. Эти архаические знаково-символические традиции могли послужить доисторической основой развития иероглифической письменности.

Наиболее простое объяснение эти процессы получают при допущении гипотезы о том, что в основании развития систем иероглифической письменности лежит развитие принципа коммуникации посредством рисунков.

¹ Zhang ZbJHen. Zhongguo xinshiqi shidaikaogu. Nanjing, Nanjing daxue chubanshe. Y.: 124-125. Cao Tingyun. Shandong Zouping Dinggong yizhi. Longshan taowen bianwei. Zhongyuan Wenwu 1996. №2 Y. 32-38. Wang Tao. Longqiu bei. Gaoyou, Jiangsu //Zhongguo wenwu bao. 14.11.1993. Gems of Iianzhu culture from the Shanhai museum. Hong Kong. 1992. P. 26, 31.

² Guo Moruo. Gudai wenzi zhi bianzheng de fazhan. «Kaogu xuebao». 1972. № 1. Y. 1. Wang Zhijun. Guanzhong diqi yangshao wenhua fuhao jingshu. «Kaogu xuebao». 1980. № 3. Yang Jinfang. Hanzhi ciyuan eryuansho. Xianggang zhongwen daxue. Zhongguo yuwen yanjiu. III. Xianggang. 1981. Lu Sixian. Shenhua kaogu. Beijing. 1998.

Однако данная гипотеза не согласуется с альтернативной теорией эволюции письменности в Месопотамии, развиваемой Дениз Шмандт-Бессера. При допущении истинности гипотезы Д. Шмандт-Бессера и корректности подобного подхода к объяснению зарождения письменности, возникает труднообъяснимый разрыв между, например, эволюцией письменности на Ближнем и Дальнем Востоке. На территории Китая подобная модель развития письменности не согласуется с данными археологических раскопок. Допущение существования разных моделей происхождения систем письменности предполагает отсутствие закономерности, отсутствие единства принципов их происхождения. Либо, предполагает появление идеи письма в одном центре и ее дальнейшее распространение и заимствование, что не согласуется с историей появления различных систем письма в разных географически удаленных друг от друга очагах зарождения цивилизаций.

Для объяснения феномена появления архаических знаков на неолитических стоянках можно привлечь многочисленные данные по этнографии, свидетельствующие, что пиктографическое письмо было широко распространено в разных уголках мира. Идея визуальной фиксации и передачи информации посредством рисунков возникла значительно раньше появления древнейших иероглифических систем письма. Ярким тому примером являются зачатки «дописьменности» — пиктография или рисуночное «письмо», которое функционирует уже в условиях первобытной общины и также несет определенные символические и социальные функции. Создание рисунка или фигуративного изображения и надделение его определенным смыслом превращает его в знак. Этот шаг сам по себе не менее значим для появления письменности, как и сведение этих знаков в систему, которое произошло значительно позднее. В некоторых районах мира древнейшая символическая традиция фиксации информации посредством рисунков, послужившая основой формирования более сложных знаковых систем, продолжает существовать вплоть до нашего времени или прекратила свое существование относительно недавно. Стадиально - раннее пиктографическое письмо отмечено в примитивных общинах Океании¹ и Африки²,

¹ Миклухо-Маклай Н.Н. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 3, ч. 1. С. 97-99.

² Фридрих И. История письма. Пер. с нем. Под ред. И.М. Дьяконова. 2-е изд. М., 2001. С. 41.

среди аборигенов северной Сибири¹ и американских индейцев².

Ранние способы знаковой коммуникации часто обобщаются понятием «протописьменность». Однако на раннем этапе развития письменности сложно провести четкую градацию между письменностью и протописьменностью. Если не делать акцент на письменности именно как на способе передачи речи, то можно допустить в данном случае использование термина «идеография» (от греч. *idea* - вид, идея, образ и *grapho* — пишу). В ином случае необходимо делать поправки, вводя такие понятия как «протописьменность», «предписьменность», «зачаточная письменность». Или различать понятие «пиктография» (рисуночное письмо в более узком смысле) от понятия «идеография», как обозначающего более высокую ступень развития рисуночного письма. В связи с трудностью введения объективного и точного критерия, их различение достаточно условно. Если под письменностью понимать способ фиксации информации посредством знаков, то граница между древнейшими системами иероглифического письма и известными из этнологии системами пиктографического письма некоторых народностей является скорее количественной, чем качественной.

Часто под письменностью понимается именно стабильная система мнемонических знаков, транслирующих языковые высказывания. Однако зачастую в этом случае довольно трудно проводить строгое разграничение разных типов письма. Уже на стадии «предписьменности», передающей определенные понятия, а не звучание речи, в связи с языковым характером человеческого мышления, возникает возможность передачи смысла подобных образных «высказываний» средствами языка. В данном контексте иногда трудно утверждать с достаточным на то основанием, имели или нет древнейшие системы письма непосредственное отношение к речи. Вполне допустимо и обратное, что сама возможность передачи понятий делает знаковое средство потенциально связанным с речью в связи с имеющейся естественной связью понятийного мышления с речью. Поэтому очень сложно провести четкую градацию между письменностью

¹ *Иохвальсон В.И.* По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письма. Сиб., 1898. Жукова Л. Берестяная почта юкагиrow // ИЛИН (Исторический, культурологический журнал). 2000. № 4 (23). Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — нач. XX вв. М.—Л., 1954. С. 123, 520.

² The *Walam Olum* excerpt from *The Lempf and Their Legends*, by Daniel G. Brinton. Brinton's Library of Aboriginal Literature number V. Philadelphia [1885].

и протописьменностью, которая возможна скорее в абстрактном, чем в конкретном смысле.

Протописьменные традиции служили источником знаковых средств на стадии их систематизации в рамках более развитых систем письма. Все эти знаково-символические традиции можно рассматривать в прямой исторической перспективе. Длительная история существования протописьменности послужила основой эволюции архаических знаков в направлении систем иероглифической письменности на определенном уровне социального развития общин. Таким образом, письменная традиция стала продолжением еще более древних традиций дописьменного периода, дальнейшее развитие которых закономерно происходило на стадии возникновения городов-государств, вовлекающих в сферу разного рода отношений и коммуникации все большее количество локальных общин. Характерными чертами ранних центров развития государственности стало строительство городов, появление бронзовой металлургии и использование письменности.

Увеличение населения и усложнение социальных отношений вело к их институциональному оформлению в системы управления на основе института вождей и жрецов. В основе развития систем письма лежали потребности общества, обусловленные развитием институтов регулирования социальных отношений, сохранения полезных навыков и технологий, накопления, закрепления и трансляции знаний. Эти потребности и их институциональное оформление привели к увеличению количества знаков, оформлению их в рамках иероглифических систем письма и развитию письменных традиций. На этой стадии развития общества письменная традиция превращалась в устойчивый и мощный социальный институт. В связи с этим стоит отметить гипотезу, которую выдвигал еще Леви-Стросс, согласно которой письменность появляется только в иерархических обществах, где одна часть населения вынуждена обслуживать другую и при этом письменность часто применяется именно в целях обслуживания власть имущих¹.

По мере усложнения общества, опосредованная коммуникация и трансляция информации происходит с привлечением все большего количества знаковых средств. Чем больше людей и задач, тем интенсивнее знаковая коммуникация между ними. В концепции Дениз Шмандт-Бессера такая зависимость показывается, но,

¹ *Иванов В.В.* К. Леви-Стросс и структурная теория этнографии // Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 399-400.

довольно односторонне, акцентируется внимание только на одном из типов знаковых средств. Предметное письмо в качестве средства учета, на котором делается акцент в гипотезе Д. Шмандт-Бессера, это только одно из мнемонических средств и способов знаковой коммуникации. Человечество пользуется разного рода мнемоническими средствами уже со времен верхнего палеолита. Сама идея пиктографического письма также была доступна человечеству на ранней стадии развития общества, о чем свидетельствуют тысячи и десятки тысяч лет бытования изобразительной традиции и раннее появление стилизованных рисунков, их схематизация и трансформация в орнаментальные и знаковые формы.

Трансформация рисунков в орнаментальные и знаковые формы происходит в случае систематической повторяемости изображений в пределах социума в рамках естественно складывающегося в процессе опосредованной коммуникации конвенционального знакового кода. Десятки тысяч лет развития традиции визуализации данных, фиксации и передачи информации с помощью зафиксированных зрительных образов заложили основу для последующей кодификации и систематизации зрительных образов в знаках пиктографического и идеографического письма. Множество примеров обнаружения древнейших знаков в разных районах мира указывают на стихийность процессов эволюции опосредованной коммуникации и сохранения информации с помощью знаковых средств. Эти процессы можно рассматривать в эволюционном ключе, как иллюстрирующие этапы развития в направлении протописьменности и ее дальнейшего развития в систему иероглифического письма. Иллюстрацией этого процесса могут служить самые ранние иероглифы в Шумере и в Древнем Китае, в Древнем Египте и в долине Инда, которые также отображали основные понятия в виде рисунков, схематичных изображений и Их комбинаций.

Примером может послужить плита из Иераконполя, так называемая «палетка Нармера» — каменная плоская таблица с рельефными изображениями, рассказывающая о походе царя Верхнего Египта на Нижний Египет. Эта палетка, хранящаяся в Египетском музее в Каире, иногда считается одним из самых ранних письменных документов Древнего Египта. На ней Нармер изображен как победитель Нижнего Египта и царь единого государства Нижнего и Верхнего Египта. Это изображение несет информацию о том, что происходит, где происходит и кто является действующим лицом исторического события. Каменные палетки появились еще в додинастический

период и имели разнообразные формы. Позднее появились парадные палетки в виде щита с изображениями сцен охоты, военных сцен, которые были снабжены чашечкой для разведения краски. Вырезанные на них изображения, сцены и символы, в определенной степени напоминают появившиеся впоследствии иероглифы.

Собственно говоря, древнейшие образцы искусства, для которых характерно единство стиля и, следовательно, каноничность и знаковость изображения, использовались в функции трансляции информации, наподобие позже возникших иероглифов. Так, например, при анализе додинастических и раннединастических изображений Древнего Египта, У. Дэвис пришла к выводу о том, что они посвящены прославлению военных побед и удач на охоте правителей и, таким образом, выступают в функции своеобразных текстов повествовательного характера¹. Эти рисунки лежат в основании появления знаков — иероглифов, передающих понятия. Например, изображение двух шагающих ног для передачи понятия «идти», изображение уха для обозначения действия «слушать», изображение скипетра для обозначения понятия «управлять» и т.д. В данном случае изображения носят функциональный характер и связываются с предметами действительности, которые ассоциируются с определенными понятиями.

Повествовательный рельеф очень рано зародился и в культуре Двуречья. Древние авторы из Шумера и Аккада отбирали, подобно египтянам, из фасного и профильного положений самые выразительные и отчетливые аспекты, соединяя их воедино и составляя на плоскости многофигурные повествовательные композиции². Повествовательную функцию можно предположить и в отношении многочисленных изображений сцен войны, охоты и пр. на древнекитайских бронзовых сосудах. Древнейшие образцы китайской письменности во многом представляли собой последовательность вырезанных рисунков, которые и несут информацию о событии. Это относится к подавляющему большинству обнаруженных древнекитайских текстов в виде инкрипций на костях и панцирях черепах, на керамических и бронзовых сосудах. В современном Китае изобразительный характер вплоть до настоящего времени имеют знаки письменности народности Наси. Это, возможно, единственный пример сохранившейся развитой системы пиктографического

¹ *Davis W.* Masking the blow: the scene of representation on late prehistoric egyptian art. Berkeley - Los Angeles - Oxford. 1992.

² *ЧаббМ.* Городвпесках. М., 1965. С. 99.

письма, иллюстрирующий тонкую грань между знаком раннего иероглифического письма и рисунком.

Эволюция системы пиктографических знаков в систему письменности происходила по мере интенсификации знаковой коммуникации. Частое воспроизведение рисунков, используемых при коммуникации, вело к их схематизации и стилизации в целях удобства и быстроты начертания. На этот процесс влияла природа материальных носителей текстов, инструментальных средств письма и т.д. Знаковая коммуникация посредством рисунков естественным образом соотносилась с процессами мышления и с языком. Так возникали и развивались сложные связи языковых форм мышления с отображаемыми их знаковыми формами и происходила дальнейшая эволюция иероглифического письма.

Литература:

- Авдиев В.И. История Древнего Востока. Издание второе, дополненное и переработанное. М., 1953.
- Жукова Л. Берестяная почта юагиров // ИЛИН (Исторический, культурологический журнал). 2000. №4 (23).
- Иванов В.В. О литературе Древнего Двуречья. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т.3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихovedение. М., 2004.
- Иванов В.В. К. Леви-Стросс и структурная теория этнографии // Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Иванов СВ. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — нач. XX вв. М.-Л., 1954.
- Иохельсон В.И. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юагирский быт и письмена. Сиб., 1898.
- Ко М. Майя. Исчезнувшая цивилизация: легенды и факты. М., 2001.
- Кучера С. Древнекитайские тексты: Цзягувэнь и Шан Шу - зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь // Восток (Oriens) 2004. № 2.
- Миклухо-Маклай Н.Н. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 3, ч. 1.
- Мозн Ж.П. Предисловие к первому тому. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988-2000) // История человечества. Том 1. Доисторические времена и начала цивилизации. Под ред. ДеЛаатЗ.Я. М. 2003.
- Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. Пер. с англ. М. Н. Ботвинника. Послесл. М. А. Дандамаева. М.: Наука. 1990.
- Струве В.В. Происхождение алфавита. Изд.2. М. 2004.
- Тройский И.М. Очерки из истории латинского языка. М.-Л., 1953.

- Фридрихи. История письма. Пер. с нем. Под ред. И.М.Дьяконова. 2-е изд. М., 2001.
- ЧаббМ. Город в песках. М., 1965.
- 3,000-year-old tortoise shells unearthed in Shaanxi. Xinhua News Agency. 27.05.2004.
- Amiet P. Il ya 5000 ans Les Elamites Inventaient l'écriture Archeologia. 1966. № 12.
- Brinton's Library of Aboriginal Literature number V. Philadelphia (1885).
- Cao Tingyun. Shandong Zouping Dinggong yizhi. Longshan taowen bianwei. Zhongyuan Wenwu 1996. №2.
- Cheung Kwong-yue. Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters // Keightley David N. (ed.). The Origins of Chinese Civilization. Berkeley, 1983.
- Davis W. Masking the blow: the scene of representation on late prehistoric egyptian art. Berkeley - Los Angeles - Oxford. 1992.
- Delougaz P.P., Kantor H.J. Chogha Mish. Chicago. 1976.
- Dreyer G. Umm El-Qaab I: Das Prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse. (Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo). Mainz, Verlag Philipp von Zabern. 1998.
- Gelb I.J. A study of writing. Chicago: University of Chicago Press. 1963.
- Gems of Lianzhu culture from the Shanghai museum. Hong Kong. 1992.
- Greatest archeological discovery since new China. Xinhua News Agency. 7.06.2004.
- Green M.W. The Construction and Implementation of the Cuneiform Writing System // Visible Language. XV. 4. 1981.
- Guo Moruo. Gudai wenzi zhi bianzheng de fazhan. «Kaogu xuebao». 1972. № 1.
- Jasim, S.A., Oates, J. Early tokens and tablets in Mesopotamia: new information from Tell Abada and Tell Brak // World Archaeology. 1985. 17 (3).
- Ji Yun. Gaocheng taixi shangdai yizhi faxian de taoqi wenzi. Wenwu, 1974, № 8.
- Justus C.R Implications of the Evolution of Writing, (review article on Schmandt-Besserat 1992) // Diachronica. 1993. 10(1).
- Klingenheben A. The Vai script // Afrika. London. Vol. 6, 1933.
- Li X., Harbottle G., Zhang J., Wang C The earliest writing? Sign use in the seventh millennium BC at Jiahu, Henan Province. China // Antiquity. Cambridge. 2003. № 77.
- Li Xueqin. Jiaguxue yibainiandehuiguxieqianzhan. Wenwu. 1998. № 1.
- Lieberman, Stephen J. Of clay pebbles, hollow clay balls, and writing: a Sumerian view // American Journal of Archaeology. 1980. 84.
- Lu Sixian. Shenhua kaogu. Beijing. 1998.

- Mattessich R. Interfaces - The oldest writings and inventory tags of Egypt//Accounting Historians Journal. Jun. 2002; 29 (1).
- Oppenheim L.A. On an operational device in Mesopotamian bureaucracy//Journal of Near Eastern Studies. 1959. Vol.18, №2.
- Powell M.A. Three problems in the history of cuneiform writing: origins, direction of script, literacy//Visible Language. XV. 4. 1981.
- Qinghaisheng wenwu guanli chu kaogu dui den. Qinghai ledu liuwan yuanshi shehui mudi fanying de zhuyao wenti. «Kaogu», 1976, № 6.
- Schmandt-Besserat D. An Archaic Recording System and the Origin of Writing // Syro-Mesopotamian Studies, 1977. Vol. 1, No. 2.
- Schmandt-Besserat D. Before Writing. The University of Texas Press, Austin, Texas, 1992.
- Schmandt-Besserat D. How writing came about. The University of Texas Press, Austin, Texas, 1996.
- The Walam Olum excerpt from The LenBptf and Their Legends, by Daniel G. Brinton.
- Wang Tao. Longqiu bei. Gaoyou, Jiangsu // Zhongguo wenwu bao. 14.11.1993.
- Wang Zhijun. Guanzhung diqui yangshao wenhua fuhao jingshu. «Kaogu xuebao». 1980. №3.
- Wuyang Jiahu. Henanshen wenwukaoguyanjiusuo bianzhu. Shang, xia juan. Beijing, Kexuechubanshe. 1999.
- Yang Jinfang. Hanzi ciyuan eryuansho. Xianggang zhongwen daxue. Zhongguoyuwenyanjiu. III. Xianggang. 1981.
- Yu Tianzi, Qin Shengmin, Lan Riyong, Liang Xuda, Qin Cailan. Gu Nan Yueguoshi. Nanning, 1988.
- Zhang Zhihen. Zhongguo xinshiqi shidaikaogu. Nanjing, Nanjing daxue chubanshe. 2004.
- Zhao Wenyi. Banpo muxin shehui. Xian Banpo bowuguan. Xian. 1994. Y.26. Gong Qiming. Yangshao wenhua. Beijing. 2002.

*Д.А. Муравьев,
кафедра истории зарубежной философии*

**Д. ДЬЮИ И Р. РОРТИ:
ИЗМЕНЕНИЕ ПОНИМАНИЯ
РОЛИ ФИЛОСОФИИ
В АМЕРИКАНСКОМ ПРАГМАТИЗМЕ
XX ВЕКА**

Джон Дьюи и Ричард Рорти в своем творчестве уделяли большое внимание изменению роли и задач философии в XX веке. Дьюи был уверен в необходимости полной реконструкции философии, а Рорти настаивал на переходе к другой ее форме, нежели та, что традиционно сложилась. Связь между точками зрения этих американских мыслителей очевидна, поскольку оба они видели суть новой философии в свете прагматизма. Ричард Рорти неоднократно подчеркивал значение идей Дьюи для себя и для всей философии, прежде всего, высоко оценивая гибкость и позитивность его воззрений в части социальных функций философии. Не лишним все же будет проследить точки соприкосновения двух американских прагматистов в данном аспекте, что позволит лучше понять позицию Рорти, а также зафиксировать идеи Дьюи, оказавшиеся наиболее жизнеспособными и важными для американской философии.

Весь проект реконструкции, предпринятый Дьюи, в первую очередь имел своей целью преобразование в области социального устройства. Именно сфера общественного была для американского философа приоритетной, в то время как применение реконструкции в других

областях должно было носить в известном смысле вспомогательное значение. Последнее относится и к сфере философии. Процесс реконструкции философии с точки зрения Дьюи, не обладал самоценностью, а должен был служить социальному восстановлению. Тем не менее, преобразования в области философии, которые предлагал произвести Дьюи, существенным образом видоизменяли саму ее природу, поскольку были связаны в первую очередь с изменением понимания роли и задач этого вида деятельности.

Проблему преобразования философии Дьюи подробно рассматривает в книге «Реконструкция в философии», написанной в 1920 году, а также других произведениях. Также он возвращается к ней во «Введении» к этой работе, дописанном двадцать восемь лет спустя, где он сделал ряд дополнений. Для начала следует понять, в чем заключается проблема, вызвавшая, по мнению Дьюи, необходимость изменения роли и задач философии, которую предполагает реконструкция. Дьюи считал, что успехи науки, преобразования в интеллектуальной и социальной сфере, имевшие место в новое и новейшее время, кардинальным образом изменили весь уклад жизни людей. «Сегодняшний успех и скачок той области, которая прежде считалась наукой, потрясает основы всех сторон современной жизни, начиная от состояния семейных отношений и положения женщин и детей, от процесса и проблем образования, искусства и производства до политических и экономических отношений внутри сообществ общенационального и интернационального значения. Успехи науки так разнообразны и многочисленны и являются миру с такой частотой, что уже не укладываются в общепринятые характеристики»¹. Такие серьезные перемены произошли, по мысли Дьюи, благодаря вторжению в повседневную размеренную жизнь общества достижений и открытий ученых, в частности, физиков—испытателей. Их сугубо научная деятельность вышла за рамки лабораторий и привела к тем последствиям, о которых было сказано выше. Сразу необходимо отметить, что для Дьюи авторитет науки неоспорим, а ее позитивная значимость для общества бесспорна. Исследователи философии Дьюи отмечают, что его представление о науке было в какой-то мере поэтизированным. Деятельность ученых он рассматривал как некий творческий, революционный процесс. Отчасти и поэтому он стремился придать философии ореол научности. Но главным образом Дьюи считал, что успехи науки полностью доказывают ее состоятельность и полезность для общества, и в их свете философия должна отка-

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., 2003. С. 12.

заться от своей устаревшей формы и принять новую, соответствующую новым условиям.

Дьюи подчеркивал, что философия явно не отвечает требованиям, которые предъявляет ей общество. Вместо ответа на насущные вопросы, философы занимаются разрешением веками длящихся пустых споров по проблемам, не имеющим никакой социальной и научной ценности. Глядя на философию, создается такое впечатление, что не было великих открытий Ньютона, Дарвина, Эйнштейна, и что мир несколько не изменился со времен схоластики или даже античности. По крайней мере, темы разговоров философов в XX веке остались такими же, что были в далеком прошлом. С этим связан и упадок престижа философии в обществе. Философ стал ассоциироваться либо с болтуном, либо с ученым-гуманитарием, занимающимся никому не интересной деятельностью. Дьюи полагал, что это положение дел необходимо изменить. Философия должна стать, прежде всего, релевантной по отношению к нынешнему состоянию культуры. Темы обсуждения, вопросы и проблемы философии должны соответствовать требованиям общества. Только тогда она станет нужной.

Однако Дьюи пытается, прежде всего, выяснить, как получилось, что философия настолько серьезно отстала от времени? Очевидно, что здесь существует проблема самой природы данного вида деятельности. Дьюи подчеркивает, что мало просто ввести в круг проблем философии еще несколько социальных. Должна быть изменена форма философии, поскольку та, что сложилась, привела к печальным результатам. В «Реконструкции в философии» Дьюи тщательно исследует исторические предпосылки формирования философии, определивших ее задачи и роль в обществе. Он приходит к выводу, что бедственное состояние, в котором она оказалась, имеет своей причиной непонимание самого назначения и природы философии. Ложность взглядов на философию привела к тому, что философы употребляют свои силы на то, что не существует. Иными словами, неправильно понимая философию, они занимаются вещами, не имеющими того значения, которое этим вещам традиционно приписывалось. «По мнению Дьюи, источник ложного представления о философии кроется в широко распространенном интеллектуалистском взгляде на ее природу, согласно которому философия представляет собой теоретическую рефлексию по поводу теоретических проблем. В действительности, только науке присуща теоретичность, являясь выражением интеллектуального осмысления мира. У

философии функция иная: значительная доля ее содержания носит социальный, идеологический, религиозный, эстетический и т.п. характер. Ее теоретизм не что иное, как идеализация — ради эмоционального и морального удовлетворения — грубой действительности»¹. Таким образом, философия не имеет никакой научной ценности. По существу, она дает умозрительные ответы на не поставленные вопросы, все больше запутываясь в них.

Дьюи для подтверждения своей точки зрения, осуществляет ретроспективное исследование истории философии, применяя, как он его называет, «генетический» метод исследования. То есть, он рассматривает происхождение философии как деятельности, беря за отправную точку первобытные времена. Он пишет, что с самого начала философия являлась поэтическим пространством, в котором находили свое отражение страхи, мифические представления, эмоции, догадки первобытных людей и была чужда критериям истинности и объективности, присущим науке. Далее, с появлением государства, мифы первобытного общества превратились в предания и ритуалы, в защите и оправдании которых нуждалась верховная власть этих государств. Собственно философия появляется, с точки зрения Дьюи, в тот момент, когда в связи с накоплением фактических знаний о мире, люди поставили под сомнение авторитет-преданий и верований. Люди постепенно получали научное представление о мире, в то время как тираническая власть древних и средневековых государств была заинтересована в сохранении традиции. Понимая, что вера людей уже не может быть слепой, лидеры этих государств использовали философию в качестве интеллектуального оправдания предания. Таким образом, философия сглаживала те противоречия, с которыми сталкивалось общество в ходе развития науки. Отсюда изощренный логический аппарат философов, доведенное до совершенства искусство спора. Эти навыки и арсенал необходим тем, кто за отсутствием возможности привести наглядные доказательства, вынужден спекулировать.

Таким образом, Дьюи заостряет внимание на социальных и политических функциях философии, сводя на нет объяснительные и исследовательские. «Вместо распрей противников по поводу природы реальности мы видим арену столкновения социальных целей и устремления людей. Вместо бесплодных попыток выйти в сферы, трансцендентные опыту, мы увидим впечатляющую сумму усилий

¹ Юлит Н.С. Джон Дьюи // Философы двадцатого века. Книга первая, М. 2004.С. 80.

людей выразить то, что волнует их наиболее глубоко и страстно в опыте жизни. Вместо безразличных и чисто спекулятивных попыток созерцать с позиции независимых наблюдателей абсолютные «вещи в себе», мы увидим живую картину выбора мыслящими людьми того, что они представляют себе идеалом жизни, и те цели, которые надлежит им ставить в интеллектуальной деятельности»¹. Кроме того, он подчеркивает антидемократичную суть предшествующей философии. Дело в том, что, по его мнению, наука появилась как результат развития практической деятельности человека. В ходе освоения природы человек получал позитивные знания, которые он мог бы применить на практике. Таким образом, наука зародилась в деятельности низших слоев общества: ремесленников, земледельцев, строителей. Поскольку для повышения эффективности своей деятельности именно они нуждались в научных знаниях, наука как таковая демократичнее философии. Это немаловажное обстоятельство, если учесть, что для Дьюи история — сцена борьбы демократических тенденций с авторитарным устройством общества. На интеллектуальном уровне это выразилось в борьбе ученых с философами. Философы изобретали все новые и новые понятия, метафизические системы, абстрактные сущности типа субстанции, абсолюта, бытия, истины, подлинное назначение которых было воспроизвести и оправдать феодальный и тиранический уклад. Наука с ее культом фактов, опыта, законов противостояла этому. Претендуя на знание абсолютной истины, философия закрывала себя для демократических веяний нового времени.

Когда достижения науки, демократии и либерализма преобразовали мир, философия оказалась вне истории, где она остается и по сей день, говорит Дьюи. Вопросы современной философии — пережитки прошлого. Только если в прошлом их решение имело значение, в первую очередь, политическое, то теперь они стали совершенно бессмысленны. И философы, замыкаясь в своей корпорации, говоря только на им одним понятном языке, оторвались и отстали от проблем общества, которые философия могла бы разрешить.

Исходя из этого, реконструкция философии имеет тройное значение: социальное, научное и политическое. Во-первых, только преобразованная философия, отбросив категории окончательной истины и абсолютной реальности, сможет принести пользу в деле общественного строительства и решать социальные проблемы. Во-вторых, освободившись от терминологических и узкопрофессио-

¹ *Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957. P. 26.*

нальных споров, философия сможет взять на вооружение научные достижения современности и не уступать наукам в способности позитивно развиваться. И, в-третьих, только обновленная философия, оставив в прошлом службу авторитаризму, сможет способствовать развитию коммуницирующего общества на основе демократии и либеральных ценностей.

Дьюи выступал однозначно против претензий философии на окончательную истину, а также ее дисциплинарной замкнутости. Он приписывает ей вспомогательные функции и общественную роль. Ричард Рорти придерживается схожих взглядов на философию, причем, он также счел необходимым в данном случае произвести историко-философское исследование. В книге «Философия и зеркало природы» и ряде статей, Рорти подверг критике понимание философии как единой дисциплины, а также традиционно сложившуюся философскую проблематику, видя в последней помеху для развития. Основываясь на выводах Дьюи, Рорти отказывает философии в ее претензиях на научность, независимую проблематику, при этом подчеркивая социальную и демократическую функцию, которую философия должна обрести.

Надо сказать, что на начальном этапе творчества Рорти был приверженцем аналитической философии, однако, впоследствии, испытав влияние Хайдеггера, Фуко, а также Дьюи, встал на позиции культуррелятивизма и прагматизма. Объектом и сферой своей критики Рорти выбирал именно аналитическую философию, делая, тем не менее, общеполитические выводы, которые в нашем случае имеют большое значение.

Рорти, как и Дьюи, констатирует неудовлетворительное состояние американской философии, вызванное, прежде всего, неправильным пониманием ее функции. Несмотря на успехи позитивистской философии, доминирующей в США, Рорти находит, что ее притязания на научность, знание и решение главных философских проблем в корне несостоятельны. Более того, любой философ, считающий, что существуют некие сугубо философские проблемы, разрешение которых приведет к каким-либо открытиям, непоправимо заблуждается по той причине, что философия вообще не имеет ничего схожего с наукой и не имеет собственных проблем, равно как и предмета. Попытки приписать философии ее проблематику, по мнению Рорти, представляли собой желание философов наделить свою дисциплину полномочиями последней судебной инстанции в вопросах истины, знания и основ культуры. По его мнению, филосо-

фия представляла собой долгое время своего рода интеллектуальную религию с традиционными для этой сферы догмами, патриархами, диспутами и ересями. Однако, если в XVII—XVIII века философы могли претендовать на некое влияние среди интеллектуалов, то постепенно достижения наук, в том числе и гуманитарных, сделали философию ненужной. Излишняя специализация наук привела к тому, что у философии не осталось собственной области. А попытки философов вмешаться в области других наук встречались с непониманием. «В начале XX века ученые отдалились от интеллектуалов в той же степени, как и теологи. Поэты и романисты в качестве моральных учителей юношества заняли место, как проповедников, так и философов. В результате, чем больше философия становилась «научной» и «строгой», тем меньше она имела дело с остальной культурой и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии. Попытки аналитических философов и феноменологов давать «основания» и критиковать вызвали недоумение тех, под чью деятельность подводились основания или чья деятельность критиковалась»¹. Изначально неправильное понимание философии привело к тому, что в конечном итоге она осталась за рамками культуры. Декарт, Локк, а затем Кант направили постсредневековую философскую мысль не по тому пути, а современные философы — феноменологи, аналитики, позитивисты — ошибочно продолжили идти по нему, придя, в конце концов, в тупик. Как уже было сказано, стремление придать философии наукообразность было вызвано ревностными попытками сохранить за ней роль передовой интеллектуальной отрасли, которую наука без труда отобрала. Погоня за своим конкурентом не принесет философии успеха, поскольку научность ни в коей мере не соответствует подлинной роли, которую она должна играть. Рорти делает вывод, что в XX веке вопросы, считавшиеся традиционно философскими, а именно вопросы теории познания, истины, бытия следует отбросить, вместе с уже существующими и возможными будущими теориями. Эти проблемы отнюдь не являются вечными или чисто философскими, и философия, пытающаяся предложить новое их решение, не только не сможет этого сделать, но и заведомо дискредитирует себя. Развитие и секуляризация наук оставили позади необходимость философских решений данных вопросов. Рорти находит возможным сравнить сегодняшнюю ситуацию в философии с ситуацией в новое время, когда были отброшены вопросы средневековой философии без попыток их разрешить.

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 4.

Очевидно, что Рорти испытал сильное влияние концепции научного развития Куна и Фейерабендта. По мнению американского философа, настало время, если можно так выразиться, для смены философской парадигмы. И, как он пишет в «Философии и зеркале природы», Дьюи, наряду с Хайдеггером и Витгенштейном, был тем, кто это остро почувствовал и обозначил проблему релевантности философии изменившимся обстоятельствам. Требуется новая философия, а не новые решения старых проблем, в этом согласны оба прагматиста. Рорти неоднократно подчеркивает в ряде своих работ, что тому факту, что философия долгое время являлась теорией репрезентации, она обязана неправильному пониманию ее природы и функций. Теперь вместо попыток претендовать на знание истины и подведения оснований под науки, философии следует обновить свою форму.

В связи с вышеизложенными выводами, Рорти критикует дисциплинарную корпоративность философов, имеющую место сегодня. И здесь под удар своей критики он ставит, прежде всего, аналитических философов. По его мнению, аналитическая философия занимается, в первую очередь, тем, что исключает из сферы подлинной философии те вопросы, которые, по ее мнению, философскими не являются. Таким образом, делаются попытки точно и строго определить границы, предмет и метод философии. «Райхенбах говорит нам, что философию делает философией перечень проблем, которые теперь можно ясно увидеть, - проблем относительно характера и возможности научного познания и его связей с остальной культурой. Философы-аналитики издавна полагают, что некоторые проблемы являются определенно философскими проблемами»¹. Рорти говорит о том, что философы, данном случае аналитические, озабочены самоидентификацией. Образуя некую профессиональную корпорацию и исключая из нее тех, кто не отвечает неким критериям, они теряют связь с остальными сферами культуры и общества. В поиске самоидентификации, философия отгораживается как раз от того, что только и может наделить смыслом ее существование. Точно так же, как у философии нет своих специфических проблем, нет у нее и дисциплинарных характеристик, каковыми наделены науки, говорит Рорти. Ницше и Деррида настолько же философы, как Рассел и Куайн, как бы ни были они различны по стилю и рассматриваемым в своем творчестве вопро-

¹ *Рорти Р.* Американская философия сегодня//Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 439.

сам. Не стоит пытаться ограничить философию путем наделения ее предметом или качествами, по которым ее можно четко идентифицировать — этим мы только рискуем направить ее на решение псевдопроблем и оставить вне ее рамок важные вещи.

Итак, философия, по мнению Рорти, нуждается в реорганизации. И, прежде всего, ради нее самой, так как остаться в культуре и играть соответствующую ей роль философия может, только изменив собственную функцию. Эта мысль, безусловно, обнаруживает прагматический взгляд на роль философии в культуре. С этой точки зрения философия, прежде всего, должна «работать», приносить пользу обществу, быть востребованной. Как и Дьюи, Рорти обеспокоен нерелевантностью философии в современном обществе. Если критику традиционной философии можно назвать деконструктивистским проектом Рорти, то, что он предлагает взамен той философии, которую не приемлет? Как и Дьюи, Рорти делает акцент на так называемой вспомогательной, «терапевтической», по его выражению, функции философии. Он настаивает на обстоятельстве, что философия подошла к тому этапу своего развития, когда произошла смена интересов от вечной истины и знания к правдоподобности и применимости. Философы, отказавшись от столь им дорогой роли мудрецов и жрецов, должны превратиться в неких инженеров и юристов, работающих на общество. Если мудрецы озабочены постижением вечной истины, независимой ни от кого, то юристы должны для начала выяснить, что нужно их клиентам. Так же должны поступать и философы, имея главным своим клиентом общество. Таким образом, следуя за Дьюи, Рорти подчеркивает важность релевантности философии социальной ситуации. Общество меняется, и меняются мировоззренческие картины, значит, должна меняться и философия. Разумеется, работа над любыми внеисторическими, вечными проблемами заведомо превращает философию в ненужную деятельность; то же самое можно сказать о попытках превратить философию в автономную дисциплину. Чуткость к изменениям в обществе и реакция на конфликты мировоззрений — как исторического, так и межкультурного характера, — вот основная задача философии. Рорти всячески подчеркивает посредническую, инструментальную роль философии. Поэтому для него обретение философией собственного независимого предмета настолько же абсурдно, как его обретение для юриспруденции и инженерного дела. Профессионализация философии, которой страдают, по мнению американского прагматиста, аналитические философы, есть ни что

иное, как возвращение во времена схоластики, когда избранные профессора университетов диспутировали по одним им понятным и интересным вопросам, не имеющим ни социальной, ни какой бы то ни было практической ценности.

Помимо вышеописанной посреднической роли, которую Рорти предлагает играть современной философии, он уделяет внимание и ее политическому значению для социума. И здесь он опять-таки кое в чем следует за Дьюи, однако, расширяя выводы последнего. Как известно, Дьюи рассматривал демократию в первую очередь как состояние общества и каждого отдельного его члена, а не как форму правления. Демократия для Дьюи — это непрерывная работа над собственной личностью, воспитание внутренней свободы и открытости. При условии возобновляемого демократического возделывания («мелиоризма») общества оно может стать тем, что Дьюи называл *community* — сообществом. Рорти придерживается той же позиции, и поэтому с его точки зрения философия должна всячески способствовать утверждению, нет, не демократии как политического строя, а демократии как образа мысли и жизни. Это философии по силам как никому другому. Но, если Дьюи видел сообщество как некое гетерономное образование, внутренне единое, то Рорти является приверженцем космополитизма. Это означает, по его мысли, что философия должна учить терпимости по отношению к другим культурам и мировоззрениям; открытости, с помощью которой может происходить диалог культур; гибкости, при которой разговор между различными способами видения мира может происходить на равных. Такая философия будет поддерживать культурное разнообразие, активно посредничая между участниками диалога культур. «Вывод Рорти следующий: чтобы остаться жизнеспособной в культуре, философия должна отказаться от гносеологических «отражательных» претензий и удовлетвориться более скромной ролью, а именно — помочь коммуникации создаваемых в культуре разного рода метафорических картин реальности»¹. Убеждение, готовность к пониманию, внимательность к особенностям другого — только эти средства позволяют разрешать конфликты в современном обществе, как культурные, так и политические. С помощью этой мысли, Рорти наделяет философию важной функцией посредника между культурами. Постепенный отказ, во-первых, от дисциплинарной автономии, во— вторых, от провозглашения философов истинными

¹ Юдина Н.С. Ричард Рорти // Философы двадцатого века. Книга вторая. М., 2004. С. 253.

пророками человечества, в-третьих, от того, что Рорти называл философским национализмом, должен привести к полной реорганизации философии в условиях современного общества.

Таким образом, Дьюи и Рорти стремятся преобразовать философию с позиции прагматизма. Сначала они оба заявляют о неправильном понимании философии, что привело к ее исключению из культурного и социального процесса. Делая ретроспективное исследование, они приходят к заключению, что история философии и ее развитие привели к плачевному состоянию философии в современном обществе. Исходя из этого, она нуждается в реконструкции и реорганизации с учетом скорректированного понимания роли, которую философия должна играть в современном мире. Только так она может остаться востребованной обществом и вернуть утраченный престиж. Для этого философам следует отказаться от претензий на знание истины, а сосредоточиться на вспомогательных функциях в деле разрешения конфликтов, неизбежно появляющихся в развивающемся обществе. Кроме того, философия должна способствовать распространению демократического образа мыслей и выступать посредником в диалоге различных культур.

Надо, однако, обратить внимание, что в отличие от Дьюи, Рорти отнюдь не является поклонником науки. Напомним, для Дьюи наука была своего рода образцом, фактором, изменившим облик западной цивилизации. Рорти не разделяет это мнение, видя в научной деятельности лишь один из языков многочисленных сообществ, принципиально не отличающийся от дискурса, скажем, новеллистов или моралистов. Ключевое слово для обозначения результатов научной деятельности, по мнению Рорти — это не знание, а верование. Наука не может обладать правом «последнего слова» в культуре, как не обладает им, например, литературоведение. Преклонение перед наукой, эссенциализм в отношении ее проблем — вещи, от которых следует избавиться. Демократия в интеллектуальной сфере, которую отстаивает Рорти, предполагает равноправное существование разных дискурсов, языков, описаний, что обеспечивает культурное разнообразие. Так что, если Дьюи писал о необходимости некоего равнения на науку, то Рорти отрицал вообще необходимость какого-либо равнения.

Тем не менее, в главных выводах относительно роли философии в современном обществе оба прагматиста согласны. Надо отметить, что философия Дьюи, несмотря на прошедший срок, явилась отличным материалом для развития течения прагматизма в философии.

Как видно, она не оказалась только предметом историко-философского исследования, а сохранила актуальность и для следующего поколения американских прагматиков, в частности, Рорти.

Литература:

- Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., 2003.
- Дьюи Дж. Дьюи Д. Демократия и образование. М., 2000.
- Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001.
- Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957.
- Рорти Р. Американская философия сегодня // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
- Рорти Р. Философия и будущее // «Вопросы философии», 1994, № 6.
- Рорти Р. Американская философия сегодня // Аналитическая философия: Становление и развитие. Антология. М., 1998.
- После философии - демократия. Интервью Ричарда Рорти Джованне Боррадори // Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом и др. М., 1998.
- Философы двадцатого века. Книги 1 - я и 2- я. М., 2004.
- Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001.
- Юлина Н.С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998.

*СВ. Никулин,
кафедра истории русской философии*

**КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ
ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА
(НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ТВОРЧЕСТВА
А.С. ПУШКИНА, Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО,
Л.Н. ТОЛСТОГО)**

В этой статье будут рассмотрены культурологические работы С.П. Франка посвященные творческому наследию А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Значение и роль философской системы С.Л. Франка (включающая всеобщую метафизику — «Предмет знания», философскую антропологию — «Душа человека», социальную философию — «Духовные основы общества», новую метафизику на основе концепции всеединства — «Непостижимое») не вызывает сомнений, в то время как его работы посвященные проблемам русской культуры и искусства по-прежнему остаются белым пятном в корпусе посвященных ему исследований. Связь русской литературы и русской философии носит глубинный, онтологический характер. Причиной тому служит специфика самого стиля философствования русских мыслителей. Не отрицая рационалистического метода познания, характерного для западноевропейской мысли, русские философы чаще прибегали к ярким художественным образам и интуитивным прозрениям.

«В России, — пишет Франк, — наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических на-

учных трудах, а в литературной форме»¹. Проведенный философом анализ творчества писателей выходит далеко за рамки литературной критики. В художественных произведениях Толстого, Пушкина, Достоевского он видит, прежде всего, плодотворную почву для размышлений о человеке и Боге, диалектике веры и неверия, внутренней антиномичности человеческого бытия, месте России в системе Восток—Запад.

Духовный мир А.С. Пушкина

Почти никто из мыслителей русского философского возрождения конца XIX—начала XX века не обошел своим вниманием творчество А. С. Пушкина. По меткому замечанию Льва Шестова «Вслед за Пушкиным, по его примеру и ему в подражание, вся русская литература (...) сохраняет и сохраняет один девиз: учить людей человечности»², что, в свою очередь, требовало не только литературоведческого анализа, но и философского осмысления.

К наследию поэта Франк обращается на протяжении 1930—1940-х гг. В общей сложности им было написано одиннадцать статей, пять из которых вышли отдельным сборником в 1957 году в Мюнхене.

Глубоко анализируя мысли поэта посвященные политическому строю государства, провиденциализму в истории, спору между западниками и славянофилами философ выступает против царивших со времен Белинского мнений о Пушкине как чистом поэте. Литературный критик видел силу и главный смысл («пафос») пушкинской поэзии в «чистой художественности», а слабость — в отсутствии целостного мирозерцания. В.С. Соловьев отвергал возможность нахождения у Пушкина внутреннего единства, настаивая на «разноцветной пушкинской поэзии». «Пушкин вовсе не был мыслителем в области умозрения, — писал философ, — как не был и практическим мудрецом»³ А С.Н. Булгаков призывал видеть в поэте прежде всего «подлинного мудреца поэзии» и «менее всего философа». Франк иначе формулирует цели и задачи исследования

¹ Франк С.Л. *Сущность и ведущие мотивы русской философии* // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 151.

² Шестов Л. А.С. Пушкин // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX-пер.пол. XX вв. М., 1999. С. 178.

³ Соловьев В.С. *Судьба Пушкина* // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX - пер. пол. XX вв. М., 1990. С. 20.

многогранного творчества поэта, пытаюсь по-новому осмыслить роль Пушкина в становлении национального мировоззрения XIX века. «Задача заключается в том, — отмечает философ, — чтобы перестать, наконец, смотреть на Пушкина как на 'чистого поэта' в банальном смысле этого слова, т.е. как на поэта, чарующего нас 'сладкими звуками' и прекрасными образами (...) и научиться усматривать и в самой поэзии Пушкина, и за ее пределами таящееся в них огромное, оригинальное и неоцененное духовное содержание»¹. Конечно, это не значит, что философ стремился рассматривать великого поэта исключительно как политического деятеля и мудрого провидца. Задача Франка в другом — на основании «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет» разбросанных в письмах, стихотворениях, прозаических произведениях Пушкина адекватно воспроизвести, то, что сам философ называл жизненной мудростью поэта. О необходимости подобных работ писал и Д.С. Мережковский, делая при этом ироничную ремарку в духе традиционных взглядов: «Пушкин великий мыслитель, мудрец, — с этим, кажется, согласились бы многие даже из самых пламенных и суеверных его поклонников. Все говорят о народности, о простоте и ясности Пушкина, но до сих пор никто, кроме Достоевского, не делал даже попытки найти в поэзии Пушкина стройное мирозерцание, великую мысль. Эту сюрону вежливо обходили, как бы чувствуя, что благоразумнее не говорить о ней, что так выгоднее для самого Пушкина»².

Статьи Франка о Пушкине можно разделить на три равноценных блока: а) анализ религиозного самосознания поэта; б) изучение политических идей Александра Сергеевича; в) культурологический разбор творческого наследия Пушкина. Рассмотрим каждый из них подробнее.

В религиозном содержании духовной жизни Пушкина Франк видит не только отражение внутренних борений поэта, но и «самое яркое и показательное выражение народной души в ее субстанциональной основе»³. Более того, отмечает Франк, пренебрежение и равнодушие к этой теме ставит под серьезное сомнение убеждение в религиозной одаренности русского народа. Этим и объясняется насущная необходимость изучения и

¹ Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 227.

² Мережковский Д. С. Пушкин // Пушкин в русской философской критике. КонецXIX - пер. пол. XXвв. М., 1990. С. 93.

³ Франк С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 213.

анализа творческого наследия поэта через призму его религиозного содержания.

Франк насчитывает три основных тенденции во многом определивших духовный склад Пушкина. Это склонность к трагическому жизнеощущению, религиозное восприятие красоты и художественного творчества, и стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудренности. Все они, по мнению философа, свидетельствуют о трудной, болезненной эволюции мировоззрения поэта, где юношеское «Безверие» (1817), написанное для выпускного лицейского экзамена, сменяется религиозными «Заклинаньем» (1830) и «Молитвой» (1836). Франк приходит к парадоксальному, на первый взгляд, выводу о том, что «Пушкин преодолел свое безверие на чисто интеллектуальном пути: он усмотрел глупость, умственную поверхность обычного «просветительного» отрицания»¹. Но это не констатация христианского смирения поэта, а вдумчивая попытка обнаружить (и тут философ не скупится на примеры) религиозность самой поэзии и только потом ее автора.

Философ признает попытки однозначного определения религиозного или философского мирозерцания поэта бессмысленными и неадекватными по отношению к самому объекту изучения. Мир Пушкина намного шире и глубже любых жестких определений. Но в самой сущности восприятия поэзии и поэтического вдохновения Пушкина Франк видит явные признаки христианского духа. По Франку, сочетание в Пушкине буйности и разгула с кроткой умудренностью — необходимый атрибут творческого гения. Тем самым, мыслитель как бы примиряет две крайние точки зрения, высказанные Гершензоном (Пушкин — язычник и фаталист) и Достоевским (Пушкин — смиренный христианин).

С.Л. Франк был одним из первых среди отечественных мыслителей, кто всерьез обратил внимание на политическое мировоззрение Пушкина. Единственной работой такого рода можно считать статью первого пушкиноведа П.В. Анненкова «Общественные идеалы Пушкина» опубликованную в «Вестнике Европы» в 1888 году. Одним из главных тезисов Франка становится мысль о том, что «величайший русский поэт был также совершенно оригинальным и, можно смело сказать, величайшим русским политическим мыслителем XIX века»². Столь серьезное и, возможно, неожиданное за-

¹ Франк С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 219.

² Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель // Там же. С. 228.

явление он подкрепляет тонким анализом не только стихотворного и эпистолярного наследия, но и устных изречений Пушкина.

Франк прослеживает эволюцию политических взглядов Пушкина, разбивая ее на эпохи — от встречи в доме Карамзина с Чаадаевым в 1816 году до личной аудиенции у Николая I в сентябре 1826 году. Признаки сформировавшегося политического мировоззрения философ обнаруживает в «Исторических замечаниях»¹ датированных 1822 годом.

Философ отмечает изменения политического мирозерцания Пушкина по времени совпавшие с воцарением Николая I. Освобождаясь от юношеского бунтарства и романтической мечтательности, поэт является собою пример государственного сознания, сочетающего в себе консерватизм с принципами уважения к свободе личности и к культурному совершенствованию. Тем самым Франк подчеркивает либеральные черты пушкинских умонастроений. Убеждение в избранности людей (вождей) творящих историю, уважение к историческому прошлому страны, забота о мирной непрерывности культурного и политического развития — главные составляющие консервативных взглядов поэта. Но принципы духовной независимости художника от власти и невмешательства государства в сферу внутренней культуры, п> словам Франка, «вырастают у Пушкина из личного опыта гениальной творческой натуры, всю жизнь страдавшей от непризванной опеки»².

Развивая мысль о гармоничной двойственности политических взглядов Пушкина, где консервативные начала легко уживаются с либеральными установками, Франк называет поэта «убежденным монархистом» при этом отмечая критику русской монархии нередко встречаемую в эпистолярных трудах Александра Сергеевича. Взамен противостоящим друг другу установкам: «монархия — сословное государство — деспотизм» и «демократия — равенство — свобода», господствующим в политической мысли XIX века, Пушкин предлагает принципиально иную схему: «монархия — сословное государство — свобода — консерватизм». «По общему своему характеру, — пишет философ, — политическое мировоззрение Пушкина есть консерватизм, сочетающийся, однако, с напряженным требованием свободного культурного развития, обеспеченного правопорядка и независимости личности, — т.е. в этом смысле проникнутый либеральными началами»³.

¹ Речь идет о «Заметках по истории русской истории XVIII века». ПСС, т.8.

² Там же. С.242.

³ Франк С.И. Пушкин как политический мыслитель // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 240.

В статье «Пушкин об отношениях между Россией и Европой» философ подробно останавливается на значении взглядов поэта в споре западников и славянофилов. Конечно, поэт не мог участвовать в ходе дискуссий сотрясавших российское просвещенное общество в 40—60-х годах XIX века, но он хорошо знал взгляды Чаадаева, идейно сталкивался с юным Хомяковым. «Такому человеку, как Пушкин, — отмечает Франк, — и не нужно было знать чужие мнения, чтобы задуматься над столь основным вопросом русской духовной жизни»¹.

Интуитивно ощущая важность и значимость вопроса о взаимоотношениях Европы и России, взгляды Пушкина во многом предопределили ход будущих споров. Восхищаясь политикой Петра I, в тоже время поэт не уставал говорить о своеобразии русского мира и существенных отличиях между историей России и историей Западной Европы. В фигуре Петра Великого он видел не только насаждение чуждых русскому народу обычаев и традиций, но прежде всего национальный характер проводимых реформ. Франк цитирует Пушкина: «Я утверждаю, что Петр был архирусским человеком, несмотря на то, что сбрил себе бороду и надел голландское платье»².

Позиция Пушкина в этом сложном вопросе выглядит, по мнению философа, подлинным синтезом, в основе которого лежит оригинальная точка зрения способная значительно расширить духовные и философско-исторические перспективы. «Против крайнего западничества Чаадаева, — пишет Франк, — он (Пушкин. — С.Н.) защищает ценность самобытной русской исторической культуры; против славянофильства он утверждает превосходство западной культуры и ее необходимость для России»³.

В творческом наследии Пушкина философ видит ряд излюбленных тем, к которым поэт обращался на протяжении всей жизни. Это идея равнодушия природы к человеческой судьбе; мысль о привлекательности, заманчивости опасности, риска жизнью; культ домашнего очага, семьи; скептическое отношение к духовной жизни женщины. Аргументируя свой выбор, Франк демонстрирует глубокое знание не только поэзии Пушкина, но также прозаических, автобиографических материалов. Философ отмечает: «Истинный предмет литературной критики, эстетического разбора поэтичес-

¹ Франк С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Там же. С.278- 279.

² Там же. С. 280-281.

³ Там же. С.288.

кого произведения есть не отвлеченное «одержание», тема, мысль его, но и не «чистая», внешняя его форма, а то, что можно было бы назвать его формосодержанием, т.е. целостным выражением духовного мира, живого знания поэта или — что то же самое — осознанной им жизни¹.

Общепринятому мнению о жизнерадостности творчества Пушкина, Франк противопоставляет анализ трагического — одного из доминирующих мотивов наследия поэта. «Евгений Онегин», «Борис Годунов», «Медный всадник», «Капитанская дочь» — в них философ видит явные признаки общего, пессимистического настроения Пушкина. Франк выделяет два основных положения доминирующие у поэта — человеческий дух в своих заветных мечтах и упованиях одинок среди объективного мира действительности; внутри себя самого человеческий дух подвержен опасности со стороны иррациональных, хаотических, мятежных страстей самой человеческой души, влекущих ее к гибели.

Чувствуя опасность уйти в крайность, Франк делает важную оговорку, выводящую разбор творчества поэта на уровень философского осмысления: «Глубоко и ясно видя трагизм человеческой жизни, Пушкин, сполна его изведав, ведает и такой глубинный слой духовной жизни, который уже выходит за пределы трагизма и по самому своему существу исполнен покоя и светлой радости. Он находит его в уединении, в тихой сосредоточенности размышления и творчества»².

Обращаясь к биографии поэта Франк пишет об отсутствии духовного умиротворения, постоянном душевном мятеже Пушкина. Но это не бунтарство или озлобленность характерная для Лермонтова и Достоевского, а скорбная резиньяция — печаль, смягченная смирением. И именно она может стать первой ступенью для подлинного внутреннего просветления. Философ подробно разбирает заключительную сцену «Евгения Онегина». По Франку, Татьяна отвергает любовь Онегина не из-за гордости, но потому что видит в этом самоотречении единственный путь к умиротворению и спасению души. Пушкин отчетливо понимал трагичность человеческого бытия, но реагировал на это с удивительным жизнелюбием и активностью — «не хочу, о други, умирать, я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». В этом умудренном восприятии жизненных трудностей

¹ Франк С.Л. О задачах познания Пушкина // Там же. С. 263.

² Франк С.Л. Светлая печаль // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 296.

Франк видит характерную черту национального мировоззрения, выразителем которой стал Пушкин. «Прав был все же Гоголь, — пишет философ, — признавший именно Пушкина образцом истинного русского человека. Именно характерное для Пушкина сочетание трагизма с духовным покоем, мудрым смирением и просветленностью более всего типично для русского духа»¹.

Гуманизм Ф.М. Достоевского

В отличие от Пушкина, чье творчество большинство философов интерпретировало с литературоведческих позиций, произведения Ф.М. Достоевского всегда ассоциировались с глубоким проникновением в самые темные и скрытые уголки человеческой души. Оценка места и роли Достоевского в истории мировой культуры варьируется от «заступника униженных и оскорбленных» (Н. Добролюбов) до «жертвы Эдипова комплекса» (З. Фрейд). Как ни парадоксально, но на Западе имя писателя соотносят прежде всего с русской философией, и только потом с художественной литературой, в то время как в России он скорее писатель-философ, нежели философ-писатель. Не оставив потомкам ни одного чисто философского сочинения, Достоевский оказал сильнейшее влияние не только на представителей русской философской школы начала XX века, но и на многих западных мыслителей. Отголоски разрабатываемых писателем проблем мы находим у А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера.

Достоевскому было посвящено множество исследований². Большинство из них были написаны до революции. Статьи Франка (всего их известно восемь) датируются началом — серединой 1930-х годов, т.е. философ имел хорошее представление о богатой библиографии, посвященной анализу произведений писателя. Этот факт не столько облегчал задачу, сколько поднимал планку собственных изысканий философа. Франк не оставил после себя крупного сочинения (по примеру Розанова, Бердяева, Шестова) посвященного творчеству Достоевского, но его статьи дают нам четкое представ-

¹ Там же. С. 302.

² Перечислим лишь основные работы: Розанов В.В. «Легенда о Великом Инквизиторе» (1891); Бердяев Н.А. «Миросозерцание» Достоевского (1923); Мережковский Д.С. Толстой и Достоевский (1901); Соловьев В.С. «Три речи в память Достоевского» (1881— 1883); Шестов Л. «Достоевский и Ницше» (философия трагедии) (1902).

ление о силе вовлеченности и желании глубже и полнее понять, разобраться, найти ответы на многие вопросы поставленные писателем.

Как и все исследователи Достоевского, Франк заостряет свое внимание на антропоцентричности (эта тема настолько велика, значительна, что не заметить ее просто нельзя) мысли писателя. «Достоевский, — пишет философ, — дал миру новое откровение о человеке, явился в XIX веке апостолом человечности»¹. В.В. Зеньковский отмечал этическую подоплеку (в чем, по его мнению, Достоевский был близок к Шиллеру) пристального внимания писателя к личности каждого отдельного человека: «Вместе со всей русской мыслью Достоевский — антропоцентричен, а его философское мировоззрение прежде всего персонализм, окрашенный, правда, чисто этически, но зато и достигающий в этой окраске необычайной силы и глубины»². Франк же вспоминает европейскую литературу XIX века (Ч. Диккенс, В. Гюго, О. де Бальзак) с ее чутким вниманием к душе человека. Но принципиальное отличие Достоевского от своих великих предшественников, по мнению философа, состоит в том, что глубина его прозрения в существо человека и «благоговения перед святостью человеческого начала» не идет в сравнение ни с одним из них. «Ни один писатель и мыслитель, — констатирует Франк, — даже и в приближении не достигал того узрения сатанинских бездн в сердце человека, как Достоевский»³.

Писатель стремился к новому пониманию человека, закладывая методологические основы целого направления философских изысканий начала—середины XX века. Эти поиски привели Достоевского к сложным, в чем-то тягостным размышлениям о свободе личности, соотношении добра и зла в мире (что автоматически сводилось к проблеме теодицеи, призванной ответить на два ключевых вопроса: каков источник зла в мире, и почему Бог его терпит). Достоевский одним из первых художественными средствами показал глубокую, неразрешимую антиномичность человеческого бытия.

В статье «Достоевский и кризис гуманизма» Франк подробно останавливается на генезисе гуманистических идеалов (под гуманизмом философ понимает прежде всего веру в человека) начиная

¹ Франк С.Л. Апостол человечности // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 357.

² Зеньковский В.В. История русской философии Т.1. Ростов-на-Дону, 2004. С. 484.

³ Франк С.Л. Апостол человечности // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 359.

с эпохи Ренессанса и заканчивая серединой XIX века. За это время гуманизм претерпел серьезные изменения: от возрожденческого представления о человеке как хозяине природы до просветительского рационализма и дарвинизма. Но к середине XIX столетия, по мнению Франка, намечается явный кризис гуманистической веры, наиболее ярко выраженный в революционном социализме и идеях Ницше. Именно в этот момент сложных духовных пертурбаций мир знакомится с идеями Достоевского. «Все же никто, — пишет Франк, — быть может, не продумал и не пережил с такой глубиной кризис гуманизма, как Достоевский. Но его особое, исключительное значение состоит в том, что, пережив этот кризис, он сумел по-своему, на совершенно новых путях, преодолеть его»¹. Преодоление кризиса Франк видит в признании писателем уникальности и значительности человеческой личности. В отличие от Маркса (рассматривающего человека в качестве безликого пролетариата) и Ницше (провозгласившего преодоление всего низменного, жалкого, рабского в природе человека) Достоевский принимает человеческую сущность таковою, какая она есть. «Можно сказать, — отмечает Франк, — что Достоевскому в сущности впервые удался настоящий подлинный гуманизм — просто потому, что это есть христианский гуманизм, который во всяком, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий»². Важно отметить — выход из кризисной ситуации предложенный писателем, Франк интерпретирует в рамках христианской парадигмы, свойственной многим исследователям творчества Достоевского, рассматривающим его как религиозного писателя³. Более того, философ считает, что христианский гуманизм для современного человека открыл именно Достоевский.

Противоположную точку зрения высказывает Н.А. Бердяев. На его взгляд, Достоевский разочаровывается в гуманистической вере, находя спасительные ответы лишь в христианстве — «он (Достоевский — С.Н.) потерял гуманистическую веру в человека, но остался верен христианской вере в человека. Углубил, укрепил и обогатил эту веру»⁴. Если Франк фактически приравнивает христианский и гуманистический идеалы в творчестве писателя, то

¹ Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Там же. С. 364.

² Там же. С. 366.

³ Интересную интерпретацию религиозности Достоевского предлагает И.И. Евлампиев. См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. 4.1. СПб., 2000. С. 96—101.

⁴ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н.А. Бердяев. О русских классиках, М., 1991. С. 118.

Бердяев считает, что Достоевский стал «изобличителем гуманистических утопий и иллюзий». Более того, философ утверждает, что «гуманистическое самоутверждение и самодовольство человека находит свой конец у Достоевского и Ницше»¹. Франк пишет о преодолении Достоевским кризиса гуманизма, Бердяев настаивает на преодолении самого гуманизма. Причины столь резкого расхождения в оценках философов, на наш взгляд, связаны с разными смыслами, вкладываемыми в понятие «гуманизм». Как уже отмечалось выше, для Франка гуманизм это вера в человека, утерянная в эпоху рационализма. Бердяев же верифицирует эту категорию исходя из классического понимания, рассматривающего человека как «меру всех вещей».

В этих рассуждениях философа можно увидеть и внешний, бытовой смысл. По времени создания они совпадают с тяжелым социально-политическим положением США и стран Европы в начале 1930-х годов (напомним, статья «Достоевский и кризис гуманизма» была написана в 1932г.). Находясь в Берлине и остро ощущая (в определенном смысле — предчувствуя) изменения, происходившие в стране после прихода к власти Адольфа Гитлера, Франк интуитивно пытался найти точку опоры в произведениях русского классика. Философ активно приветствовал отход от «бездушного» взгляда на человека. Именно Достоевский, по его мнению, предлагал людям выход в виде нового подлинного гуманизма, способного ответить на вопросы, поставленные перед человеком смутным предвоенным временем.

Моральный радикализм Л. Н. Толстого

К наследию и личности Л. Н. Толстого Франк обращался на протяжении трех десятилетий. Часть статей была написана еще при жизни писателя и до вынужденной эмиграции философа из России. Эта деталь кажется нам важной (а отчасти и смыслообразующей) поскольку речь идет о живом современнике, человеке, которого в отличие от Пушкина и Достоевского Франк мог видеть, слышать, следить за вызванными идеями Льва Николаевича общественным резонансом. В автобиографических записях философ вспоминает: «Издвали несколько раз видал Толстого — но не решался подойти к нему, хотя имел к тому возможность»². Время написания статей

¹ Там же. С. 134.

² Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С. Л. Франк. Русское мировоззрение, СПб., 1996. С. 53

диктует их тон и содержание. Очевидно, что в опубликованной в 1910 году статье «Памяти Льва Толстого» философ оценивал не толстовство, а скорее пытался подытожить жизненный путь писателя, осмысливая значение его духовной деятельности для отечественной и мировой культур. В то время как «Нравственное учение Толстого» и «Лев Толстой как мыслитель и художник» дают нам прекрасную возможность увидеть во Франке тонкого знатока творчества писателя.

Франк отмечает характерную черту критических высказываний обращенных к писателю — они отвергают, но не опровергают Толстого. «Даже аргументы Вл. Соловьева, — пишет философ, — в сущности крайне слабы, скорее бьют на чувство, чем дают рациональную критику»¹. В свете этого, главной задачей, по мнению Франка, становится попытка критического очищения учения Толстого и выяснения его (учения) положительных сторон. Для решения этой задачи философ с самого начала пытается обозначить сильные и слабые стороны Толстого-мыслителя: «Огромная и самая важная заслуга Толстого состоит в том, что он вскрывает противоречия и непоследовательности господствующего нравственного сознания, показывая, что выводы этого сознания, его каждодневные суждения и оценки не соответствуют его собственным посылкам; слабость же Толстого в том, что сами эти посылки для него абсолютно неприкосновенны, так что он предпочитает оставаться при самых парадоксальных выводах, чем проверить исходную точку своих размышлений»². При внешней революционности излагаемых идей, Толстой принадлежит к консервативному типу мышления, в котором сказывается характерный русский догматизм. Только отказ от подобного догматизма, как отмечает Франк, сможет привести к глубокому и истинному пониманию толстовского учения.

Подробно Франк останавливается на непростых взаимоотношениях Толстого и русской интеллигенции. Философ очень точно подмечает парадоксальность ситуации — писатель, имевший огромное влияние на народные массы, был вынужден вступать в «схватку» с образованными кругами России; тогда как в большинстве случаев ситуация была диаметрально противоположной — известность мыслителя, писателя, общественного деятеля чаще всего распространялась на «своих», но никак не на крестьян, рабочих и т.д. Франк задается оче-

¹ Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Там же. С. 432—433.

² Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // С.Л. Франк. Русское мировоззрение, СПб., 1996. С. 433.

видным вопросом — в чем причина столь резкого расхождения? При очевидности вопроса, ответ на него не так прост. Можно вспомнить Вольтера, Виктора Гюго, Гете, чья популярность шла рука об руку с общественным признанием их деятельности. Пытаясь найти ответ, Франк выделяет несколько причин: а) Толстой решительно стоит на позициях нравственного индивидуализма, что не может удовлетворить запросов интеллигенции с ее заботой об общественном строительстве; б) этическое направление толстовства рассматривает все явление в категориях добра и зла, тогда как интеллигенция мало восприимчива к религиозному чувству в целом и религиозному отношению к жизни в частности. Философ подытоживает: «Толстой не удовлетворяет некоторым из нас, потому что он односторонний и слабый религиозный мыслитель; но огромное большинство интеллигенции он не удовлетворяет несомненно потому, что он, все же, подлинно религиозный мыслитель и, в качестве такового, неприемлем для позитивизма и позитивистски настроенного общества»¹. Фактически, здесь философ ставит знак равенства между позитивизмом и коллективизмом в широком смысле слова. Франк прямо говорит, что индивидуализм (как упорная работа самопознания) Толстого враждебен и чужд современной интеллигенции. «В этом смысле, — отмечает философ, — Толстой не составляет исключения: он разделяет судьбу Герцена, Достоевского, Тургенева, Чехова, которые, каждый в своем роде, были религиозно-индивидуалистическими натурами и, каждый в своем же роде, стояли в стороне от большой дороги русского интеллигентского движения»².

В статье «Лев Толстой как мыслитель и художник», написанной в 1933 году для немецкого издания «*Zeitschrift for slawische Philologie*», предметом своего рассмотрения Франк делает противоречие, присущее учению и жизни писателя, состоявшее в том, что «этическое мировоззрение Толстого и его моральный пафос направлялись одновременно на две различные сферы — с одной стороны, на реформирование внешней жизни, устранение известных форм ее социальных отношений, казавшихся ненормальными и дурными, и с другой — на внутреннее преобразование нравственной жизни, устроения, структуры личности»³. Можно сказать, что Толстой одновременно являлся и религиозным моралистом и социальным реформатором, при этом, не видя неустраняемого различия между этими ролями и родом деятельности. Писатель пытался привести эти сферы к единому знаменателю, но,

¹ Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Там же. С. 443.

² Там же. С. 444.

³ Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Там же. С. 459.

в конечном счете, это привело лишь к постоянным колебаниям — от жгучего желания общественных изменений до проповеди религиозно-нравственного просветления каждого отдельно взятого человека.

В отличие от многих современников, подвергавших едва ли не остракизму религиозно-нравственное учение Толстого (достаточно вспомнить статьи К.Н. Леонтьева «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой» (1888), Н.А. Бердяева «Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого» (1912), работу И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925) и т.д.) Франк пытается выделить все «за» и «против», выдвигая свои контраргументы, но вместе с тем отдавая должное идеалам, проповедником которых был Лев Толстой. Подобная позиция далека от некоего «примирительства», упрекнуть в этом Франка было бы надуманным жестом. Перед нами попытка полноценного анализа не только наследия Толстого, но и общественной рефлексии (в большинстве своем отрицательной) по этому поводу.

С сожалением приходится констатировать, что работы Франка, посвященные наследию Пушкина, Толстого, Достоевского до сих пор остаются за рамками исследований непосредственно относящихся как к философу, так и к этим великим художникам слова. Между тем, взаимосвязь культурологических построений Франка и его чисто философских исканий становится очевидной при ближайшем рассмотрении.

Удивительный по гармоничности синтез стройной философской системы, охватившей все области человеческого универсума, и глубокого культурологического анализа наследия русской литературы свидетельствует о непреходящем значении работ С.Л. Франка в исследовании русской философской культуры.

Литература:

- Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1991.
Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX—XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000.
Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.
Пушкин в русской философской критике. Конец XIX - перв. пол. XX вв. М.: Книга, 1990.
Пушкин в русской философской критике. Конец XIX - перв. пол. XX вв. М. - СПб.: Университетская книга, 1999.
Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.

*С.С. Пименов,
кафедра истории и теории мировой культуры*

СТРУКТУРА РАЗУМА И ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ П. ТИЛЛИХА)

Теология культуры Пауля Тиллиха (1886—1965) представляет собой попытку преодоления раскола между культурой и религией путем демонстрации их сущностного единства, как в области сознания, так и бытия. Настроенность на этот высший синтез является определяющей для понимания его творчества. В этой связи можно выделить, по меньшей мере, два этапа при подходе к решению поставленной им перед собой задачи. Первоначально Тиллих к оценке раскола между религией и культурой подходит со стороны мышления, в нем находя основную причину наших бед. Однако, позже его мысль, стремясь к большей глубине, онтологизируется. Это не означает, что достигнутые на первом этапе результаты отвергаются, они становятся выражением более глубоких онтологических проблем. Они столь же реальны, только получают дополнительное освещение.

В данной статье мы на первом этапе, когда раскол между религией и секулярной культурой и возможности его преодоления, видятся Тиллихом, в первую очередь, сквозь призму деятельности сознания. Искажение единства культуры и религии имеет, по Тиллиху, основание в структуре самого разума, поэтому необходимо разобраться в том, каковы его структура, и в чем именно они нарушены.

Разум определяется Тиллихом традиционно — как «структура сознания, которая наделяет его способностью овладевать (to grasp) реальностью и преобразовывать (to shape) ее»¹.

Свой анализ структуры и функций разума Тиллих начинает с различения разума на «технический» и «онтологический» разум. Подобное разделение, указывает Тиллих, всегда присутствовало в философии как, к примеру, различение *Nous* и *dianoia* у греков, или *intellectus* и *ratio* в средние века.

Технический разум есть «способность рассуждать»², его можно сравнить с «несвободным разумом» Аристотеля из «Никомаховой этики», с «калькулирующим» разумом, который силен лишь в средствах, но ему нечего сказать о нормах, ценностях и смысле. Он детерминирует только средства, «принимая конечные цели «откуда-нибудь еще»³.

В силу этого, когда технический разум берется в одиночку рассуждать о жизненных процессах, он сводит эти целостности к чему-то меньшему чем действительность, — к себе. Тем самым искажая не только то, те жизненные процессы, но и себя самого. «Технический разум, несмотря на свою изощренность в логическом и методологическом аспектах, обезчеловечивает человека если он отделен от разума онтологического»⁴. Технический разум действует в горизонтальном измерении, и не способен выйти на уровень, к примеру, о котором говорит религия.

Тиллих отмечает, что техническое понимание разума всегда присутствовало в философии, однако своей кульминации оно достигло в конце XIX столетия в лице позитивизма и логицизма, сводящих всю глубину проблем исключительно к логике.

Определение Тиллихом разума, в русле западноевропейской идеалистической философской традиции, как структуры сознания, способной овладевать и преобразовывать действительность, подразумевает, что когнитивная сторона не единственная в разуме.

Онтологическое понимание разума предполагает его полноту. Онтологический разум является адекватным выражением человеческой рациональности, объединяющей интуитивные, эстетические, практические, эмоциональные составляющие⁵. Тиллих

¹ СГ 1, 80.

² СГ 1, 80.

³ СГ 1, 80.

⁴ СГ 1, 81.

⁵ «Его когнитивная природа является еще одним элементом в дополнение к другим; разум и когнитивен и эстетичен, и теоретичен и практичен, и отстранен и страстен, и субъективен и объективен» (СГ 1, 80).

отмечает, что подобное понимание позиции разума и было определяющим в классической философской традиции: «Эрос ведет ум к истине (Платон). Всем движет любовь к совершенной форме (Аристотель). В «апатии» (бесстрастии) души логос обнаруживает свое присутствие (стоики). Жажда (appetitus), которой томимо все конечное, влечет все существа к самоблагу (Фома Аквинский). «Умная любовь» объединяет интеллект и эмоции в наиболее рациональном состоянии ума (Спиноза). Философия — это «служанка Бога», а мышление одновременно является и жизнью, и радостью в «абсолютной истине» (Гегель) и т.д.»¹.

Онтологический разум — это возникший из платоновского «Федра» (246Б), направляющий душу к собственной природе. При подобном понимании технический разум может «сохранять свою адекватность и смысл лишь в качестве выражения онтологического разума в качестве его спутника»². Тогда достижения технического разума являются не бесполезными для разума онтологического, нет необходимости выбирать между тем или другим, задача — в должном соупорядочивании и разграничении полномочий. Более того, подавление критической функции технического разума разрушает и разум онтологический, низводя его до иррационального уровня, открывая путь не меньшим искажениям и бедам. Так, отрыв технического разума от онтологического, произведенный в целях «чистоты» онтологического разума, ведет к потере собственной критической силы и господству предельного иррационализма, субъективизма и волюнтаризма, что, как отмечает Тиллих, мы и имели в Европе с середины XIX века³. Онтологический разум оправдывает собственное название лишь в единстве с техническим, и никак иначе. Используя образ Платона, нет коней — не будет и «возничего» в собственном смысле этого слова.

Далее, отмечает Тиллих, онтологический разум должен быть понят как имеющий две стороны — субъективную и объективную: «Субъективный разум является рациональной структурой сознания, тогда как объективный разум является той рациональной структурой реальности, которой сознание может овладевать и в соответствии с которой он может сформировать реальность. Разум философа овладевает⁴ (курсив в предложении — СП) разумом в природе. Разум

• 011,80.

² СТ1, 81.

³ СТ1,81.

⁴ Об «овладении» и «формировании», то есть о делении на теорию и практику, мы поговорим чуть позже.

художника овладевает смыслом вещей. Разум законодателя формирует общество в соответствии со структурами социального равновесия. Разум общественных лидеров формирует общественную жизнь в соответствии со структурой органической взаимосвязи»¹.

Человеческий логос в состоянии постигать реальность только потому, что самой реальности присущ логосный характер. Как пишет Б. Мартин: «Онтологический разум, прежде всего должен быть понят как одновременно субъективный и объективный, иными словами, как воплощенный (курсив - СП) и в мысли, и в действительности... Соответствие между субъективным разумом... и объективным разумом... предположено во всех рациональных функциях»². Вся история философии и множество несходных позиций, отмечает Тиллих, по сути есть выражения определенного понимания отношения между «логосной структурой овладевающего-и-формирующего» «и логосной структурой овладеваемого-и-формируемого-мира»³.

Существуют четыре главных типа отношений между субъективным и объективным разумом, настаивает Тиллих, в свете которых должны быть поняты все направления философской мысли:

1) субъективный разум считается результатом воздействия всей полноты реальности на часть этой реальности (то есть сознание), при этом считается, что реальность способна создавать такое разумное создание, посредством которого она в силах овладеть собой; догматический реализм, материализм — выразители этой позиции;

2) наоборот, объективный разум считается творением разума субъективного, как в ограниченных формах было в античности, а приняло неограниченные формы в немецкой философии — это идеализм в различных вариантах: трансцендентальном, субъективном или экзистенциальном;

3) данный тип строится на утверждении онтологической независимости и функциональной взаимосвязи субъективного и объективного разума — дуализм или плюрализм (метафизический и эпистемологический);

4) последний тип понимания утверждает лежащее в их основе тождество, выражающее себя в рациональной структуре реальности — монизм описывает это тождество в терминах бытия, прагматизм - в терминах опыта⁴.

¹СТ1,85.

² Martin B. The Existential Theology of Paul Tillich. NY: Bookman Associates. 1963. P.39.

³ СТ 1, 83: "between the logos structure of the grasping—and—shaping—self and the logos structure of the grasped—and—shaped—world".

⁴СТ1,83.

Вслед за Б. Мартином¹ отметим, что Тиллих видит слабости традиционного понимания отношений между бытием и мышлением, нашедших свои выражения в вышеперечисленных философском реализме, идеализме, плюрализме и монизме, однако отказывается выносить окончательный вердикт об их относительной адекватности — ему важно утвердить главное: совпадение субъективной и объективной стороны онтологического разума, что, по Тиллиху, является определяющим в классической философской традиции².

Столкновение разума с действительностью, результатом которого является культура, происходит двумя путями: человек одновременно «овладевает» и «формирует» действительность. Тиллих подчеркивает неразрывное единство этих моментов: «Наличие слов «овладевать» и «формировать» в этом определении объясняется тем, что субъективный разум всегда актуализирован в том индивидуальном «я», которое соотносено со своей средой и со своим миром в терминах восприятия и реакции... Воспринимаемая разумно, сознание овладевает своим миром, реагируя разумно, сознание свой мир формирует. «Овладение» в данном контексте имеет коннотацию проникновения в глубину, в сущностную природу вещи или события, в глубину понимания и выражения. «Формирование» в этом контексте имеет коннотацию преобразования данного материала в Gestalt, в ту структуру, которая обладает силой бытия... В каждый акт разумного восприятия включен и акт формирования³, а в каждый акт разумного реагирования включен и акт восприятия. Мы преобразуем реальность соответственно тому, как мы ее видим, а видим мы ее соответственно тому, как мы ее преобразуем⁴.

Первый момент — «овладение» реальностью — есть теория (theoria)⁵. В теоретическом творчестве разум творит смысловые концепты и эстетические образы (наука и искусство). Второй — «фор-

¹ *Martin B. The Existential Theology of Paul Tillich.* NY: Bookman Associates. 1963. P.40.

² «Теологическое рассмотрение не требует выбора между ними и, и не предпочитает ни одно из них... основывается (*presupposes*) на том, что смысл укоренен в самой реальности, и что мир должен быть принят, поскольку его структуры и законы имеют сущностный характер бытия интеллигибельного» (Tillich P. Reply to Interpretation and Criticism//The Theology of Paul Tillich. P. 333).

³ «Только через активную реализацию истины истина становится явной» (СТ1,84).

⁴ СТ1, 84.

⁵ «*Theoria* - это впитывание во встречаемый мир... чтобы включить какую-то его часть в центрированное «я» в качестве осмысленного, структурированного целого» (СТ 3, 61). Более подробно см. СТ 3, 61-64.

мирование» реальности — практика (*praxis*)¹, к которой относится экономика, медицина, управление, образование. Если в теоретической деятельности превалирует субъективная сторона, то в практической акцент делается на стороне объективной.

Однако, у онтологического разума есть еще измерение, которое Тиллих называет «глубиной» (*depth*).

«Глубина разума — это выражение чего-то такого, что разумом не является, но что предшествует разуму и себя через него являет... Это может быть названо «само-бытием», которое проявляет себя в логосе бытия, или «основанием», которое остается созидательным в каждом рациональном творении, или «бездной», которую не исчерпать никаким творением и никакой их совокупностью, или «бесконечной потенциальностью бытия и смысла», которая заполняет собой рациональные структуры сознания и реальности, актуализируя и преобразуя их. Все эти термины указывают на то, что «предшествует» разуму, нося метафорический характер»².

В когнитивной сфере глубина разума, употребим термин Хайдеггера, «кажет» — «само-истину» (*truth-itself*), в эстетической — «само-прекрасное» (*beauty-itself*), в сфере законности — «само-справедливость» (*justice-itself*), в общении — «само-любовь» (*love-itself*)³.

Это измерение, которое не может быть схвачено понятием, потому что понятие искажает его. Позиция Тиллиха предельно традиционна. Как хорошо об этом пишет Дж. Рэндалл : «Разум, таким образом, свидетельствует о том, что на один шаг выше тех интеллигибельных структур, которые он находит в действительности. Этот следующий шаг есть Исток (*Source*) или Единое неоплатонизма, Образец печати, Оригинал отпечатка, Августиновой мысли. Для платонической традиции это находится на один шаг «выше» интеллекта и *Nous'a*; следуя Бёме и Шеллингу, Тиллих помещает его на один шаг «ниже», в «глубину». Он есть Образец, которым конечная, человеческая интеллектуальная деятельность судится. Но, хотя это проявляет себя в каждом действии разума, это остается скрытым под условиями существования, и выражает себя первично в мифе и ритуале»⁴.

¹ «*Praxis* — совокупность культурных актов... центрированных личностей, которые, будучи членами социальных групп, воздействуют как друг на друга, так и на самих себя... действие, направленное на рост в измерении духа» (СТ 3,64). Более подробно см. СТ 3, 64-66.

² СТ 1,86-87.

³ СТ 1,87.

⁴ ЛапсМ/The Ontology of Paul I Ulich//The Theology of Paul Tillich. NY, 1952. P.143.

Миф и ритуал, вслед за своим учителем Шеллингом повторяет Тиллих, не есть редуцированная когнитивная, этическая или эстетическая функция, а «функции человеческого сознания, рациональный характер которых нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, поскольку они выявляют независимую структуру, которую невозможно ни свести к другим функциям разума, ни вывести из дорациональных психологических или социологических элементов»¹.

«Единство когнитивной и эстетической функций (онтологического разума — СП) в полной мере было выражено в мифологии, из недр которой они обе вышли, от которой обособились и в которую стремятся вернуться»². С другой стороны, сущностное единство правовой и общественной функций онтологического разума наиболее полно выражено в культовом сообществе³.

Как же мы опознаем глубину разума? Тиллих не останавливается на этой проблеме, хотя его позиция ясна. Д. Эммет по этому поводу пишет: «Говоря о «глубине разума», он, я полагаю, подразумевает, что каждое рациональное выражение свидетельствует о большем смысле и возможности, чем оно выражает. Это своего рода бездонность разума. Но это также и поиск для совершенства разума, которое может быть достигнуто в интуитивном единении с реальностью. Тиллих держится того, что сущностно это может быть возможно; разум и действительность могут быть одним. Однако в условиях существования мы не обладаем этой *scientia intuitiva*»⁴.

Как справедливо отмечает Б. Мартин⁵, Тиллих не чувствует необходимости в аргументации по поводу ограниченности и конечности разума, отсылая к тому, что подобное было неоднократно продемонстрировано в истории философской мысли. В этой связи Тиллих отсылает нас к Николаю Кузанскому (*docta ignorata*) и Канту⁶.

¹СТ1,87

²СТ1,97.

³СТ1,98.

⁴ *Emmet D. Epistemology and the Idea of Revelation // The Theology of Paul Tillich.* NY, 1952. P. 205.

⁵ *Martin B. The Existential Theology of Paul Tillich* NY: Bookman Associates. 1963. P. 48.

⁶ «Критическое незнание» Канта описывает конечность разума столь же отчетливо, как и «ученое незнание» Николая Кузанского. Различие, однако, состоит в том, что католический мистицизм Кузанского устремлен к интуитивному единству с основанием т бездной разума, тогда как протестантский критицизм Канта ограничивает разум принятием безусловного императива как единственного подхода к само-реальности. В посткантантиантской метафизике разум забыл о своей подчиненности категориям конечности" (СТ 1,89). Вообще, оценивая Канта, Тиллих в первую очередь подчеркивает эту составляющую кантовской мысли: не самовластие разума, а осознание собственных границ разума.

Даже в своем сущностном состоянии онтологический разум конечен, но в условиях существования он соучаствует во всех противоречиях и амбивалентностях жизни и «находится под угрозой распада и саморазрушения»¹. Будучи объединенными и непротиворечивыми в сущностном состоянии разума, его элементы в условиях существования восстают друг против друга, затемняя свою природу. Разум может либо актуализировать свою логосную основу, либо устремляться к саморазрушению.

В этой связи Тиллих выделяет три главных структурных конфликта в актуальном разуме²:

1) между автономией (Selbstgesetzlichkeit, autonomy), гетерономией (Fremdesgesetzlichkeit, heteronomy) и теономией (Gottesgesetzlichkeit, theonomy);

2) между абсолютизмом и релятивизмом — как следствие и выражение статического и динамического элемента разума; ведущий к поиску конкретно-абсолютного;

3) между формализмом и эмоционализмом — как следствие и выражение конфликта между формальностью и эмоциональностью разума в условиях существования; ведущий к поиску единства формы и тайны.

Сразу отметим, что эти конфликты не параллельны и не независимы друг от друга, реальная жизнь есть сложное переплетение и взаимовлияние разных сторон этих пар конфликтов

Для нашего исследования наибольшее значение имеет первый конфликт - между автономным и гетерономным разумом. В дальнейшем для описания проблем культуры и путей выхода из них это будет чаще всего используемым подходом. С него и начнем.

«Разум, который утверждает и актуализирует собственную структуру без учета своей глубины, является автономным (autonomos). Автономия не означает свободы индивида быть самому себе законом, как это нередко утверждают теологи, которые именно с этого пункта начинают свои нападки на независимую культуру. Автономия означает подчиненность индивида тому закону, который он обнаруживает в самом себе как в существе рациональном»³. Это отказ принять что-либо, превышающее его, разума, собственную структуру. Которая, опять же отмечает Тиллих, не есть случайное и произвольное, но является выражением общей логосной структуры разума и бытия.

¹€11,89.

²СТ1,90.

³СТ1,90.

Автономный разум стремится быть «чистым», только собой. И в этом его ошибка: «Автономный разум сопротивляется опасности быть обусловленным ситуацией «я» и мира в существовании... следовательно, автономный разум старается оставаться свободным от впечатлений, которыми он «не овладел», и от устремлений, которые он «не сформировал»¹.

В истории, говорит Тиллих, автономный разум освобождал и утверждал себя в постоянной борьбе с гетерономией. «Гетерономия налагает внешний (hetero) закон (nomos) на одну или все функции разума. Гетерономия командует «извне», приказывая разуму овладевать реальностью и формировать ее каким-то определенным образом. Но это «извне» — это не просто извне. Одновременно оно представляет и элемент самого разума, то есть глубину разума, что делает конфликт между автономией и гетерономией опасной и трагической»².

По существу это конфликт не между разумом и не-разумом, а конфликт внутри самого разума, между двумя сторонами одной целостности. Гетерономия не есть слабость в рациональности, а ее представители обладают не меньшей рациональной силой, чем их противники.

«Проблема гетерономии — это проблема того авторитета, который претендует на то, чтобы представлять собой разум (то есть глубину разума) вопреки его автономной актуализации... Основой подлинной гетерономии является претензия говорить от имени основания бытия и, следовательно, заявлять о себе безусловно и предельно. Гетерономный обычно выражает себя в терминах мифа и культа, поскольку именно миф и культ выражают глубину разума намеренно и впрямую»³. Однако, это ни в коей мере не означает, что миф и культ — их собственность.

Борьба между автономией и гетерономией, разрушительная для самого разума, их примирение, утверждает Тиллих, возможно только если принять их укорененность в теонии⁴, из которой обе они, не осознавая того, черпают свою силу.

«Теония не означает принятия божественного закона, который был навязан разуму высшим авторитетом; теония — это единство автономного разума и его собственной глубины. В тео-

¹ С П, 91.

² С П, 91.

³ С П, 91.

⁴ Термин "теония" до Тиллиха использовал его учитель Э.Трёльч.

номной ситуации разум актуализирует себя в послушании своим структурным законам и в силе своего собственного неисчерпаемого основания. Поскольку Бог (theos) является законом (nomos) как для структуры разума, так и для его основания, то они в нем едины, а их единство выявляет себя в теономной ситуации»¹.

Можно сказать, что автономный, гетерономный и теономный разум это не разные разумы, но все тот же разум, но по-разному ориентированный в ответе на вопрос о собственном предельном основании и о соотношении субъективного и объективного момента внутри себя.

«Автономия утверждает, что человек как носитель универсального разума есть источник и мера культуры и религии — он есть сам себе закон. Гетерономия настаивает, что человек, будучи неспособным действовать в соответствии с универсальным разумом, должен подчиниться закону, — чуждому, и превосходящему его. Теономия утверждает, что тот высший закон есть, в то же самое время, и наиболее глубокий закон самого человека, укорененный в божественном основании, которое есть одновременно и собственно человеческое основание: закон жизни превосходит (transcendens) человека, хотя он, одновременно, есть его собственный закон»².

Анализ культуры с точки зрения этих элементов (автономии, гетерономии и теономии) становится у Тиллиха часто используемым подходом. Для характеристики культурного периода в целом необходимо определить господствующую позицию разума; для смены культурных типов надо проследить динамику внутри самого разума.

«Применяя эти понятия... мы можем назвать автономной культурой попытку образовать формы индивидуальной и общественной жизни без отношения к предельному и безусловному, следуя исключительно требованиям теоретической и практической рациональности. Гетерономная культура, с другой стороны, подчиняет формы и законы мышления и действия авторитарному критерию ектлесиастической религии или политической квази-религии (идеологии — СП), даже ценой разрушения структур самой рациональности. Теономная культура выражает в своих творениях предельную заинтересованность (ultimate concern) и превышающий смысл (transcending meaning) не как нечто чуждое, но как собственное духовное основание»³.

¹ С П, 91-92.

² РЕИ.4.1.

³ РЕП.4.1.

В этой связи отметим, что в ранний период для описания того, что позже будет названо «теономным разумом» Тиллих использует термин «себя-превосходящий реализм» и «верующий реализм» (*belief-ful-realism or self-transcending realism*¹. *Gla biger Realismus*²),

Смена культурно-исторических типов описывается Тиллихом не без гегелевских обертонов.

Под действием автономных и гетерономных тенденций происходит распад первоначальной теонии (миф и греческая космология), в результате обособления, автономизации и секуляризации в них, происходит потеря смысла и стремление к восстановлению собственной полноты, то есть теонии. Однако теономные периоды непродолжительны и сменяются либо гетерономными реакциями, либо возвращением к автономии³. Важно подчеркнуть, что реакция против искажения, например, в предельной автономии, не обязательно ведет к своей противоположности через теономный период. Предельная автономия (гетерономия) провоцирует предельную же гетерономию (автономию).

Неожиданна в этой связи оценка протестантом Тиллихом периода Реформации: «Реформация на ранних своих стадиях объединявшая религиозный и культурный акцент на автономию (доверие Лютера к собственной совести, связь Лютера и Цвингли с гуманистами), вскоре обратилась в гетерономию, которая в некоторых своих аспектах превзошла даже гетерономию позднесредневековую (протестантская ортодоксия)⁴».

Наша эпоха отлична от предыдущих тем, что в ней одновременно уживаются (что с точки зрения тиллиховского анализа неудивительно) две тенденции — предельной автономии и предельной гетерономии, что свидетельствует о предельной напряженности современного мира.

Признавая методологическую ценность данного подхода к оценке культурно-исторических типов, выскажем некоторые соображения. Теония, призванная быть целью и критерием существующего, на наш взгляд, чрезвычайно амбивалентный критерий, не поддающийся никакой верификации. В связи с этим показательно, что, как свидетельствует Тиллих, «в условиях существования пол-

¹ PE, особенно Chapter V. Realism and Faith.

² *Tillich P. Der Religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin: Ullstein, 1926, в переводе на англ.яз. "The Religion Situation", NY: Henry Holt, 1932. Для этой книги „*belief-ful-realism*“ является ключевым понятием.

³ СТ1, 92.

⁴ СТ1, 92.

ной автономии нет»¹ и быть не может, но тогда чем «искаженная» теонимия отличается от гетеронимии и автономии? Нам видится, что правы Дж. Рэндалл² и Д. Эммет³, отмечавшие, что предельные понятия, которыми пользуется Тиллих, играющие в его системе первостепенную роль, на самом деле — метафоры и символы, принципиально допускающие различную интерпретацию, и являющиеся, скорее, выражением позиции и призывом, но не философскими категориями. Примером чему, как нам видится, служит и случай с «религиозным социализмом», под флагом которого прошли его предэмиграционные годы, от которого Тиллих не то чтобы отказался впоследствии, но признал его внутреннюю проблематичность.

В своем сущностном состоянии разум объединяет статический и динамический элементы, однако в условиях существования данное равновесие нарушается, что ведет к конфликту между релятивизмом и абсолютизмом (*relativism and absolutism*). Данный конфликт есть выражение онтологической полярности «динамика — форма», которая будет рассмотрена более подробно в Разделе 03, здесь же кратко отметим моменты, важные для культурного анализа⁴.

Статический элемент предохраняет разум от утраты его тождественности с жизненным процессом, динамический — дает силу разуму актуализировать себя в нем, понятно, что эти моменты существуют в единстве, в опоре друг на друга.

Доминирование статического элемента ведет к двум формам абсолютизма — абсолютизму традиции и абсолютизму революции. Нам бы хотелось подчеркнуть, что если статичность традиции воспринимается как само собой разумеющееся, то статичность революции — не столь очевидна. Здесь важно не внешнее выражение, а внутренняя позиция разума, не допускающая сомнения в собственной правоте, — статичность заблуждения, абсолютная уверенность, из которой уже ушла жизнь.

Доминирование динамического момента ведет — к релятивизму позитивистскому и релятивизму циническому. Позитивизм берет только «данное», не применяя для его оценки абсолютных критериев, в результате чего истина рассыпается на множество «точек

¹ С П, 91.

² *Randall J.* The Ontology of Paul Tillich // *The Theology of Raul Tillich*. NY, 1952/ P., 160.

³ *Emmet D.* Epistemology and the Idea of Revelation // *The Theology of Paul Tillich*. NY, 1952. P. 208.

⁴ СТ 1,93-95.

зрения», «подходов», «ситуаций». Цинический релятивизм — это позиция либо превосходства над любой рациональной структурой, либо безразличия к ней. Чаще всего цинический релятивизм, сам того не замечая, прибегает к силе разума для того, чтобы отказать ему в праве на существование.

С этой точки зрения «критицизм» Канта, отмечает Тиллих, есть попытка объединить статический и динамический момент разума, однако, попытка неудачная, поскольку происходит путем исключительного сведения содержания статического элемента лишь к его форме (категорический императив). Ошибка критицизма в том, что пустых форм и критериев — не существует. «Критицизм, устанавливая абсолютные, хотя и якобы пустые критерии, обманывается относительно их пустоты»¹.

Третий конфликт разума в условиях существования — между формализмом и эмоционализмом (*formalism and emotionalism*)². В своей сущностной природе разум объединяет эти два элемента. Формальный элемент преобладает в когнитивной и законополагающей функциях, а элемент эмоциональный — в эстетической и коммуникативной.

Интеллектуализм (использование когнитивного интеллекта без эроса), «искусство ради искусства» (игнорирующее содержание и смысл ради формы), юридизм (следование букве закона без отнесения ее к реальной жизни), конвенционализм в общественной сфере (требующий автоматического повиновения общепринятым формам поведения, без отнесения со смыслом) — наиболее яркие примеры формализма.

С другой стороны, не менее опасен и подавляющий эмоционализм, который закономерно превращается в фанатичный иррационализм. Отметим, что это все тот же разум, но уже с «демоническим» оскалом. «Если разум жертвует своими формальными структурами (а вместе с ними — и своей критической силой), то результатом этого становится не пустая сентиментальность, но демонический всплеск тех антирациональных сил, которые зачастую оснащены всем инструментарием технического разума»³. Очевидно, что выражением подобного «всплеска» для Тиллиха была нацистская Германия.

¹ СТ 1, 95. Более подробно эта проблема нами будет обсуждаться при разборе тиллихвской онтологии (Глава 03).

²СГ 1,96-98.

³СГ1,99.

Сам когнитивный акт Тиллих понимает в русле платонической традиции — как форму единения. Но при этом напоминает Тиллих, не происходит растворения субъект-объектного отношения между познающим и познаваемым — чтобы познавать, надо посмотреть на предмет со стороны, держать его на дистанции¹.

Различный подход к вопросу о дистанцированности и единении в процессе познания демонстрируют западная и восточная философские традиции: Запад чаще склоняется к дистанцированности, Восток к единению. Взвешенный учет обоих элементов Тиллих обнаруживает в платоновском эросе, порожденном одновременно как нашей нищетой, так и нашим богатством, в каждом акте которого преодолевается как влечение, так и отчуждение².

Тип познания, который преимущественно детерминирован элементом отстраненности, вслед за М. Шелером Тиллих называет «контролирующим познанием» (controlling knowledge), в котором превалирует момент единения — «воспринимающим познанием» (receiving knowledge)³.

Контролирующее познание, являющееся выдающимся образцом технического знания, хотя и не единственным — разрывает целостность универсума, превращает свой объект исключительно в исчисляемую «вещь», которая «не может возратить ему этот взгляд»⁴. Именно это и происходит, отмечает Тиллих, в современном западном мире, где когнитивная дегуманизация ведет к дегуманизации актуальной: человек становится таким, каким его хочет видеть контролирующее познание — «вещью среди вещей, колесиком в порабощающей машине производства и потребления, объектом тирании или стандартизированным объектом массовой коммуникации»⁵.

Три выдающихся протеста против господства контролирующего познания — романтизм, «философия жизни» и экзистенциализм — так и остались лишь временными успехами в этом сопротивлении, поскольку главная проблема критерия истинного и ложного ос-

¹ «Единство познания своеобразно: это — единство через разделение. Когнитивная дистанция является предпосылкой когнитивного союза... Старый спор о том, познает ли равное равное или, наоборот, познает ли неравное неравное, является классическим примером того осознания, что единство (предполагающее некое равенство) и дистанцированность (предполагающая некое неравенство) являются полярными элементами процесса познания» (СТ 1,100).

² СТ 1,101.

³ СТ 1, 103. Тиллих отсылает к Scheler M. *Uebersuche zu einer Sociologie des Wissen.* Munchen, 1924.

⁴ СТ 1,103.

⁵ СТ 1,104.

талась непроясненной. Тиллих надеется разрешить эту проблему. Каким образом? Ответом будет Откровение¹, потому что сам разум ответить на него не в состоянии. Но разуму по силам опознать предложенный ответ как действительный.

Подведем некоторый итог. Описание структуры разума, предложенное Тиллихом, демонстрирует стремление мыслителя найти центр, из которого берут начало все его функции. Если данный центр найден — для Тиллиха это «глубина разума», то все культурные искажения становятся принципиально излечимыми. К этому и призывает его теология культуры.

Литература:

СТ - СТ - Тиллих П. «Систематическая теология». Т.1—3. (Пер. Лифинцевой Т. (т. 1), Газизовой О.Р., Ошерова В.М., Рынкевич В.В (т. 2), Зоткиной О.Я. (т. 3). М.—СПб.: Университетская книга, 2000.

RS - Tillich P. The Religion Situation, NY: Henry Holt, 1932.

PE - Tillich P. The Protestant Era. Chicago, 1948.

Randall J. The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich. NY, 1952.

Emmet D. Epistemology and the Idea of Revelation // The Theology of Paul Tillich. NY, 1952.

Martin B. The Existential Theology of Paul Tillich. NY: Bookman Associates. 1963.

¹ «Откровение — это проявление тайны бытия для когнитивной функции человеческого разума» (СТ 1, 131).

*Т.В. Постникова,
кафедра философской антропологии*

ПОНЯТИЕ АВТОКОММУНИКАЦИИ В СЕМИОТИКЕ Ю.М. ЛОТМАНА. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛЬМА

1. Коммуникативность кинематографа

Начало цветного кинематографа ознаменовалась использованием его в качестве средства идеологического давления. Кинематограф как нельзя лучше «расшифровывал» зрителям четко продуманную идеологами реальность. Кинофильм «рассказывал» о том, что показывал. Семиотические исследования кинематографа опирались на «значимую» часть фильма, которая прочитывалась аналогией реальности. Исследования «знака», «языка», «структуры» фильма послужили общей цели кинематографа — его коммуникативной функции.

Ю.М. Лотман, один из представителей русской семиотической школы, пошел по стопам многих зарубежных коллег и применил семиотический аппарат к исследованиям кино. Кинофильм, по Лотману, представляет собой цепочку сложных сообщений, передаваемых зрителю фильмом. Сообщение фильма можно разложить на

меньшие части¹ — знаки кинофильма. Знаками кинофильма строится язык кино. Киносообщение служит для передачи информации внутри процесса коммуникации: фильм коммуницирует со зрителями.

В своем объяснении сообщения Лотман ссылается на схему акта речевого общения, разработанную Р. Якобсоном². Адресант передает сообщение адресату, в сообщении содержится код, структурирующий сообщение, которое адресат раскодирует. Якобсон в данной схеме, помимо указанного, говорит еще о сопровождающем передаче кода контексте, который происходит внутри контакта (адресанта и адресата). Такова схема акта коммуникации.

Первое, что можно отметить в данной концепции: принципиальная дискретность фильма. Сообщение делится на меньшие единицы, эти единицы — попытка выявить «алфавит» кинофильма, созидание лингвистики местного (кинематографического) масштаба. Лотман лингвоцентричен. Схема речевого акта, приспособленная под нужды киносемиотики, работает только в одном направлении. А именно — адресанту есть что сказать, и он говорит, но говорение тотализирует пространство, в котором отдается звук и помимо голоса говорящего можно услышать только эхо. Слушающий (адресат) воспринимает (принимает) речь говорящего, на этом объяснение схемы завершается. Однонаправленность, а, точнее говоря, линейность речи адресанта не учитывает акта восприятия этой речи. Интересным представляется выявить сущность контакта, о котором говорит Якобсон.

М.М. Бахтин критикует линейность речевого акта с позиции диалога. Бахтин выступает защитником коммуникации «как она есть» построенной на обратной связи. Человека нужно представлять иначе, пишет Бахтин, не сводить его значения в речи к линии говорение — слушание, не ограничивать коммуникативный акт привычными активной позицией говорящего — пассивной позицией слушающего³. Исследования речевого акта соответствовали бы действительности, если бы учитывалась ориентация говорящего на слушающего. Слушающий — это своеобразный барометр: он определенным

¹ Лотман определяет язык как «упорядоченную коммуникативную знаковую систему», в которой знаки выступают заменой предметов, явлений и т.д. Лотман Ю.М. *Сгмио/шшкшо и проблемы киноэстетики* // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб., 1998. С. 288.

² Якобсон Р. *Лингвистика и поэтика* // Структурализм «за» и «против». М., 1975. С. 198.

³ Бахтин критикует лингвистические исследования, общее место которых в рассмотрении языка «с точки зрения говорящего, как бы *одного* говорящего без *необходимого* отношения к другим участникам речевого общения». Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. М., Искусство, 1979. С. 245.

образом реагирует на речь говорящего, более того, следует необходимым образом исходить из связи говорящего и слушающего, ведь, руководствуясь невербальной реакцией слушающего, говорящий строит, а в последствии и меняет свою речь. Поскольку концепцию речевого общения Бахтин строит диалогически, то диалог становится идеальной формой общения — говорящий и слушающий меняются местами, перемежая высказывания свои с высказываниями другого¹.

Киносемиотический анализ Лотмана остается внутри традиционной модели авторства. Рассматривая кинематограф как объект семиотического анализа, Лотман склонен относиться к кинопроизведениям как к своего рода литературным. Этот вывод логически вытекает из анализа кинофильма, который скорее напоминает анализ литературного произведения. Лотман представляет кинематограф как повествование, рассказ², сюжет главенствует в анализе, правда, есть еще и художественные особенности — кадр, монтаж, но живут они ради будто бы единственной магистральной линии повествовательного строения. Главенство сюжета непререкаемо.

Автор выступает в данной концепции идеологом — он получил (вытребовал) право говорить и дело слушателей — внимать его речи. Пусть слушатель и включен в модель коммуникативного акта, ему в ней не надо обольщаться — место незавидное. Коммуникативный акт Якобсона — патерналистская система, он замыкается на Авторе-Отце, говорящем мудрое слово. В сущности, эта система использует понятие коммуникации в обыденном его значении — как связи, точнее, как канала связи, но не предполагает сообщения в смысле общения совместного.

Диалог же настаивает именно на совместном общении. Бахтин заявляет о недооценке исследователями коммуникативной функции языка, рассматриваемого только с позиции говорящего. Коммуникация в бахтинском смысле, ушедшая прочь от схематизации Соссюра и Якобсона, учитывает модус восприятия речи говорящего, учитывает реакцию слушающего — мимику, выражение лица, настроение (точнее, изменяемость или константность этих «параметров»). Молчаливый у Бахтина не пассивен. Он берет на себя часть

¹ А точнее: «сам говорящий установлен именно на такое активно ответное понимание: он ждет не пассивного понимания, так сказать только дублирующего его мысль в чужой голове, но ответа, согласия, сочувствия, возражения, исполнения и тд. <...> Стремление сделать свою речь понятной - это только абстрактный момент конкретного и целостного речевого замысла говорящего». Бахтин М.М. *Указ. соч.* С. 247.

² технология кинематографа заключается в том, чтобы «рассказывать истории при помощи движущихся картин». Лотман Ю.М. *Указ. соч.* С. 316.

работы по нахождению смыслов в акте коммуникации. Другими словами, взаимодействие говорящего — слушающего в диалогизме растягивает речь до участников коммуникации; речь приобретает не только план взаимодействия, но и увеличивает степени свободы. Ориентируясь на участников коммуникации, речь может стать: понятной, недопонятой, непонятной¹.

Условием понимания языка является кодировка этого языка. Лотман полагает, что код содержится в сообщении, структурирует сообщение, ориентирует и направляет его. Коммуникативная модель работает на основе этого предзаданного в сообщении кода: адресант передает информацию, кодирует ее, в свою очередь, адресат получает информацию, подвергая ее декодированию. Для того, чтобы произошла передача и получение сообщения, участники коммуникации необходимо должны обладать знанием этого кода², иначе передачи информации не произойдет. Код³ является структурностью структуры, направлением смысла текста, он константен⁴ в пределах коммуникации, то есть, по сути, должен быть одним и тем же и у передающего, и у принимающего. Задача Лотмана — доказать, что в действительности существует возможность адекватной⁵ передачи сообщения от одного человека к другому, сколь это ни представляло бы, по нашему мнению, сложной ситуации в реальности общения.

В таком случае, возникает вопрос к самому понятию коммуникации в семиотике: что передается актом коммуникации? Информационное сообщение? Но, как мы выяснили, информация не несет в себе ничего нового, она лишь транслирует заранее известные смыслы (до поры до времени находящиеся в латентном состоянии), связывая участников коммуникации в единую сеть. Следовательно, актом коммуникации поддерживается устойчивое состояние культуры, сообщение его членов. Культура является зоной комфорта. Новое же — это стресс, неустойчивость.

Сведение кинематографа к коммуникативной функции это, возможно, оправдание его использования в качестве формы идеологического давления. Широта охвата и различие средств поддер-

¹ Бахтин М.М. *Проблема речевых жанров* // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237-280.

² Якобсон Р. *Указ соч.* С. 197.

³ «код... трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений». Лотман Ю.М. *Семиосфера*. СПб., 2000. С. 172.

⁴ Лотман Ю.М. *Указ соч.* С. 172.

⁵ Лотман Ю.М. *Указ соч.* С. 158

живают возможности кинематографа как передатчика смыслов, вкладываемых в него структурой власти. «Знать пределы, в которых язык говорит через нас»¹: сентенция Эко заставляет своих читателей смириться с тем, что ими могут воспользоваться как устройством приема передаваемой другим информации.

2. Автокоммуникация Лотмана

В семиотическом исследовании культуры Лотман говорит о существовании двух моделей коммуникации². Первая модель, коммуникация в привычном понимании — модель Я — Он. Для ее объяснения необходимы фигуры адресанта и адресата, эта схема призвана описать передачу информации адресату. Я осуществляет передачу, Он принимает информацию. Вторая модель описывает хождение информации внутри схемы Я - Я. Примерами ее могут быть дневниковые записи, разговор с собой, чтение поэтом своего же стихотворения и т.д. Т.о., во втором случае передача информации ограничена субъектом, передачи, собственно, не происходит, а что меняется? При повторении, при разговоре с собой, пишет Лотман, не передается новой информации, но содержащаяся информация имеет свойство возрастать — она приобретает дополнительный, к основному, код, который меняет ее смысл.

Итак, система автокоммуникации замкнута на субъекте. Вот, например, Пушкин, зашифровавший поверх стихотворения список казненных участников декабрьского восстания 1825 года. Пушкин пишет для себя, обращается к себе одному. Автокоммуникативной будет и символика тайных обществ или, по крайней мере, любой из групп: объединение происходит по принципу понятности им — закрытости от других. Используя определенную символику, известную членам группы, можно коммуницировать лишь намекая на символы значимые для группы, ведь они понятны всем внутри нее. Используя определенные узнаваемые символы, можно напоминать себе об уже известной информации.

¹ Эко У. *О членениях кинематографического кода* // *Строение фильма*. Некоторые проблемы анализа произведений экрана. Под ред. К.Разлогова. М., 1985. С. 81.

² Лотман Ю.М. *Автокоммуникация: «Я» и «Другой» как адресаты* (О двух моделях коммуникации в системе культуры) // Лотман Ю.М. *Семиосфера*. СПб., 2000. С. 163- 177.

Засекречивание информации, т.е. перевод из Я — Он в Я — Я, в такую форму, которая будет понятна только Я, субъект намеренно очерчивает рамки «хождения» информации.

В автокоммуникации нет передачи, а есть повторение, нет информации, а есть узнавание. Я, замкнувшись на себя, сообщает только для себя. Я шифрует для себя от других, а те, кто «читает» текст, написанный для себя, не понимают всего смысла. Ведь смысл станет явным лишь тогда, когда автор текста объяснит какие, очевидные для него, смыслы, в тексте опущены, неявны, сняты. Вот «сняли» очевидное — и текст перестал читаться другими. Для того, чтобы быть понятным другим, нужно захотеть стать понятным, нужно быть готовым объяснять простые (для себя) вещи, которые кажутся элементарными. Факт в том, что они элементарны не для всех. И вот, когда элементарные вещи избегаются за ненадобностью объяснения в автокоммуникативном тексте, весь смысл пропадает, точнее, смысл обретает себя в чем-то другом, более доступном для интерпретатора, и, следовательно, искажается. Так и остается зашифрованным. Расшифровать смысл, «распотрошить» структуру можно будет в том случае, если элементы очевидны. Если этого нет — слова нас запутают и уведут в противоположную сторону. Истинная структура останется непроясненной, а мы будем работать со структурой-иллюзией, собранной по частям из недр нашего сознания. Пользуясь остатками здравого смысла, мы составим себе картину, которую назовем полной, и будем верить в успешность построения.

Однако разум может сыграть с нами злую шутку, ведь он функционирует двояко. Само по себе наличие разума и умение анализировать и обобщать еще ничего не говорит об истинности нашей картины мира, о соответствии положения дел нашему представлению о реальности. Разум призван лишь адаптировать реальность к возможностям нашего восприятия. На деле являясь этой адаптивной функцией, он может изображать себя средоточием всех существенных человеческих качеств. Воображение использует разум в своих целях, и разум покорно исполняет заданное, мастерски обманывая сознание. Адаптируя реальность к собственному сознанию, человек занимается самообманом: реальное принять сложнее, чем выдуманное, а человек привык обходиться подручными материалами. Разум — раб воображения, но не вершина сознания.

Говоря о системе Я — Я, Лотман сравнивает ее с внутренней речью. Выготский понимает под внутренней, в отличие от внешней,

эгоцентрическую речь, главная особенность которой состоит в том, что это немая, молчаливая речь. Однако, что значит — эгоцентрическая речь? Просто ли нема речь внутренняя? Эгоцентричность внутренней речи состоит в том, что, обособляясь от необходимости воздействовать на другого, говорящий использует «формулировки», доступные только ему. Ведь внутренняя речь не является, по правде говоря, речью. Она — обрывки этой самой речи, мысли, не подведенные к общему знаменателю, мысли, понятные лишь самому себе, не нуждающиеся в объяснении. Мысли — те самые коды, «расколируемые» собственным сознанием, точнее, понятия-вспышки, объясняющие ход и направление мысли, не слова, но импульсы слов. Эгоцентризм, как и автокоммуникация, зашифровывают от других то, что понятно самому.

Выходом из закрытости, ограниченности существования могут быть внешняя речь, желание коммуницировать. Но коммуникация является таковой лишь в бахтинском смысле, с ориентацией на другого, а не в лотмановском, где эта ориентация свернута за необходимость. Коммуникация у Лотмана, в противоположность его же автокоммуникации, является не чем иным, как бытием-для-другого¹. На этот вывод наталкивает рассуждение о голове режиссера. Довольно распространенным, как мы показывали, является мнение о том, что режиссер (являясь автором фильма) всегда хочет что-то поведать миру, т.е. в его фильме, как в послании, содержится некоторый message. Это вроде бы не вызывает никаких подозрений. Но они есть. И подозревать можно самого режиссера-автора: не шутит ли он над зрителем, не иронизирует ли над ним? Ведь принято, что сообщение это специально конструируется для зрителя.

На самом же деле все обстоит иначе. Режиссер, полагая, что ход действия будет понятен зрителю, конструирует так, что ему кажется, будто он хочет быть понятным. Однако режиссер не думает как другой. Он думает так, как привык думать сам. Думая о зрителе, о «получателе» его сообщения, режиссер воображает зрителя в самом себе, выстраивает его, как реального, силами собственного воображения. Мы не можем думать, как другие. Мы можем думать, что так они могут думать. Так ли думают другие — могут сказать лишь они сами. И поэтому такая коммуникация становится бытием-для-другого — тем, что мы предлагаем другому в оправдание собственной эгоцентричности.

Система Я-Он — обычная коммуникация — не учитывает восприятия информации, т.е. не задается вопросом: а какой результат у

¹ Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. М., 2002.

Он, у адресата? Что произошло с ним при получении этой информации, как Он с ней справился, как Он ее в себя пропустил? Или речь говорящего прошла «даром» и Он ничего не понял? Ведь знать — не значит понимать, а понимание не подразумевает возможности его передачи (этого понимания другому). Количество знания не идентично качеству знания, тому, что, будучи переданным, знание стало функциональной частью (чего-либо). А вдруг знание где-то «провисло» и, не будучи адаптированным памятью, забылось?

3. Киносемиотическая автокоммуникация

Что эти рассуждения дают нам в семиотическом анализе фильма? Ато, например, что дневниковые записи больше напоминают фильм, чем литературное произведение. И в кино происходит скорее автокоммуникация, чем коммуникация. Это зависит от гносеологической проблематики, а именно, от возможностей понимания фильма зрителями. Семиотика универсализирует все возможности, продолжая идеи европейского рационализма. Однако понимание не универсально, что-то в фильме не понятно одному зрителю, что-то непонятно многим. Значит ли это, что коммуникации не состоялось (ведь сообщение было передано, а вот адекватно понято не было)? Судя по всему, да.

Семиотико-лингвистическая концепция коммуникации подразумевает то, что сообщение, передаваясь на основе общего кода, сохраняет основную информацию на пути от адресанта к адресату. Итак, у нас есть две альтернативы: либо фильм коммуницирует (со зрителем), но и сообщение, и код меняются (как это в действительности происходит при просмотре авторского кинематографа), либо, если Лотман настаивает, что не меняются, — это автокоммуникация.

Почему сообщение и код меняются? Это происходит потому, что искусство всегда являет собой новый тип сообщения, выражаясь языком семиотики, пользуется собственными кодами, которые культура еще не успела принять. Как и в других видах искусств, этот принцип действует и в кинематографе. Код не меняется, если это сообщение традиционное, которое поддерживает культуру (а, следовательно, не является автокоммуникацией, сообщение в которой возрастает внутри единой системы).

Итак, то, что описывает киносемиотика Лотмана — это, в действительности, автокоммуникация: фильм остается ограниченным

рамками экрана, словно текст книги — переплетом. Кинофильм — это автокоммуникативная система, система зашифрованных смыслов, понятных полностью только части съемочной группы.

Смысл в том, что лотмановская коммуникация фильма описывает только те фильмы, которые действительно обращаются к зрителю, те фильмы, чьей целью является суггестия. К ним мы относим фильмы идеологически направленные. Как правило, они отличаются последовательным сюжетом, «читаемыми» смыслами. Другая история — кино авторов-интеллектуалов. Их фильмы ориентированы на «своих», свои же представляют собой довольно малочисленную группу. Остальным зрителям приходится объяснять содержание фильма или предлагать провести неограниченное число времени в серьезных раздумьях. Посему коммуникативность кинематографа, а так же использование лингвистической терминологии, якобы упрощающей акт речи (например, я говорю о терминах, которые используют лингвисты: «сообщение», «информация», «передача») не является сколь-нибудь значимым направлением. Мы закрываем эту тему, и «бьем себе по губам», чтобы не говорить: «автор хотел сказать, что...».

Повторюсь, что Лотман ошибается, называя систему фильма коммуникативной, в его терминологии она автокоммуникативна, т.е. отделена от наблюдателя, обладает характеристикой изменения информации. Это происходит потому, что фильм показывается ради фильма, а не ради зрителя. Намеренно или случайно игнорируя ситуацию понимания — непонимания, Лотман «проскакивает» мимо коммуникативности. Фильм остается с собой наедине. Для того, чтобы изменить это, Лотман мог бы предложить свой вариант «смотрения» фильма зрителем. Но он этого не сделал. Ограничив функцию фильма плоскостью экрана, Лотман превратил его в страницы дневника милой барышни, описывающей сложности становления самосознания — это коммуникация (что касается барышни). Но фильм не может, по сути, с собой разговаривать, хоть и схема автокоммуникативна.

Если говорить о фильме, то надо говорить о нем как о замкнутой на себя системе, которая напоминает «внутреннюю речь». Это молчаливая речь, «речь про себя» и происходит в фильме, когда мы говорим о процессе коммуникации. Зритель у Лотмана стоит по «умолчанию», он часть системы и должен выполнять соответствующую его статусу функцию — расшифровывать сообщение.

4. Кино: семиотика или воображение?

Семиотика кино представляет фильм в виде последовательного набора фотограмм, в виде «движущихся картин». Это следует из семиотического анализа, а у него нет другого метода, кроме метода структурирования намеренно разорванных элементов. Линейная последовательность как основа анализа заставляет исследователя рассматривать кинофильм как рассказ. «Вырезанные» анализом знаки кино, возможно, не раскроют тайны кино. Кинофильм так и останется своего рода литературным произведением, если мы не раскроем одну из его особенностей, которая роднит его с живописью. Кинофильм — это реальность, заданная нам. Используя историю фильма, идущего на экране, как рамки собственной (в данный момент) реальности, зритель примеряет к фильму весь арсенал его воображения. Зритель воображает своими средствами, а не средствами фильма, он живет в фильме, который его захватывает (с большей или меньшей степенью вовлеченности). Фильм становится человеческой реальностью, которая изменится с началом титров.

Зачем вообще говорить о зрителе, если речь ведется о кинофильме? Затем, что зритель и является тем самым последним звеном в коммуникации, которого так недостает семиотической концепции Лотмана.

Семиотика кино пытается «понять» фильм — это значит, выделить внутри него некоторую структуру, освоенную средствами разума. Поскольку для понимания всегда требуется некоторое время, то семиотики имеют дело с «узнаванием». Почему об узнавании а не о понимании идет речь? Потому, что нельзя гарантировать подлинный «прием» мысли автора адресатом киносообщения. Потому, что понимание всегда ставит перед собой непонимание, — это первый рубеж на пути к проясненному смыслу¹.

Семиотика не допускает непонятного, с ним она не может справиться. Разум часто обманывает наши ожидания. Полагая все смыслы «читаемыми», он направляет прожектор внимания на знакомое, неузнанное же проносится мимо.

Воображение человека во многом похоже на кино: воображая, он пользуется привычными штампами и абсурдными деталями.

¹узнавая, мы думаем, что поняли, на самом деле - ожидали, повторили. Узнавая, мы остаемся на том же уровне знаний. Понимание - переход на другой уровень. Если мы не понимаем — мы это пропускаем, не обращаем внимания.

Воображая, он вовлечен максимальным количеством органов чувств — его сердце начинает бешено биться, если он думает об объекте страстной любви или пытается «сташить» вещи с вешалки магазина — «на воре шапка горит». Так, сидя в кинозале, многие зрители воображают себя персонажами фильма, «сливаются» иногда с несколькими актерами на протяжении фильма.

Понимание же зрителем кино происходит после, постфактум — против аналогии с литературным, графическим текстом. В литературном тексте ситуация читателя упрощается контекстом и повествовательностью. Правда, что касается философских текстов, ситуация с этим утверждением проблематична, но текст все же дает возможность читателю возвратиться, а возвращение происходит в то же самое время (чтения), здесь и сейчас. Кинофильм предлагает нам свою собственную траекторию движения, и мы, зрители, должны ей подчиниться. Кинофильм не подразумевает остановок (как это стало возможным при изобретении технических средств для домашних кинопоказов). Таким образом, контекст задается, так сказать, движением фильма, его направленностью во времени (если на экране пленка крутится назад, происходит одно из двух: либо пленка перематывается (и нет оснований называть это кинопоказом), либо такова обоснованная задумка режиссера).

Как реальные события в нашей жизни понимаются после того, как они произошли, так и непонятное в фильме осознается только тогда, когда оно найдет нужный контекст, нужное место в нашем сознании¹.

5. Коммуникация кино

Итак, как мы выяснили, «коммуникация» Лотмана — это на самом деле «бытие — для — другого» Сартра². Лотман же термином «коммуникация» описывает автокоммуникацию в кинофильме, то есть фильм, как бы обращенный на самого себя. Это самообращение фильма имеет аналогию в литературном творчестве, но это не роман, не новелла, а интимный дневник. Дневник, в котором ав-

¹ О сознании, равно как и о борьбе с ним: Мамардашвили М.К., Пятигорский А. М. *Символ и сознание*. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1999. С. 28.

² В том смысле, что «Другой и есть *другой*, то есть я, который *не является мной*». Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 254.

тор обращается к самому себе. Нежданный читатель этого дневника найдет в нем пространные пассажи, повествующие о внутренней жизни автора. Бессмысленные для нас, бессовестных читателей, покусившихся на внутренний мир человека, однако небесмысленные для рассказчика событий внутренней жизни. Многие предложения покажутся «зашифрованными», неясными: это автор говорит на понятном только ему языке, оперирует понятиями, которые не требуется раскрывать, ведь они ему итак понятны.

Обычно человек, исповедующийся самому себе, надеется оставить своим мысли неузнанными. Однако происходит и так, что даже в своем дневнике автор ориентируется на другого. Так Л.Н. Толстой обращался к своей жене (известно, что он писал два дневника, один из которых оставлял на видном месте, чтобы жена заметила). Воображая, что о нас узнает другой, мы ориентируемся на него, закидываем удочку, чтобы тот «клюнул» на нее. В нашей голове всегда присутствует образ другого (других), который объясняет нас самих и наши ожидания. Так появляется симуляция коммуникации. Но, как мы уже выяснили, Бахтин считает такой род коммуникации отсутствием ее вообще. Чтобы коммуникация состоялась, нам нужно включить в систему зрителя.

Как бы пролистывая страницы исповеди, мы смотрим фильм. Автокоммуникация хорошо подходит для описания бытия — с — другим: как Я сосуществует с другим, так и кинопроизведение манифестирует собственную обращенность к другому. Но истинный другой срежиссированного фильма — внутри, так сказать, в структуре самого фильма, замысел режиссера о зрителях ограничен именно этим внутрифильмовым другим.

Автокоммуникация самодостаточна, однако фильм, вероятно, снимают для того, чтобы, все-таки, показать зрителю. Вырваться за рамки автокоммуникации возможно в реальность воображаемого. Этот ход мысли наталкивает на утверждение значимости адресата в анализе кинофильма.

Чтобы разобраться в кино, нужно исследовать кино непонятное, которое не строится по предложенной схеме лингвистической коммуникации. Для этого нужно включить в схему коммуникации и зрителя (примерно тем способом, который предлагает Бахтин). Это, естественно, усложняет задачу исследования, ведет к обращению к теории восприятия. Восприятие фильма зрителем (но не зрителями, во множественном числе, которые подвергались посредством киноповествования и киноизображения суггестии идеологов об-

щества) обращает исследование сразу к нескольким областям знания внутри общей философско-антропологической магистрали. Во-первых, это философия, а именно — теория познания. Во-вторых — это психология, а точнее — теория восприятия и ощущения. Гносеологическая проблематика рассмотрит фильм с точки зрения возможностей понимания — преодоления (или, наоборот, оставления в том же самом виде первоначальности) непонимания. Теория восприятия необходима для нарушения ограниченности фильма рамками экрана, того, что происходит на плоскости. Почему нас не устраивает «плоскостное» понимание фильма? Потому, что эмоции человека в ответ на фильм не являются плоскими — они выпуклы. Именно по этой причине текстуальность, лингвистичность в исследовании фильмов вытесняется психологией и феноменологией. Для Пазолини «выпуклым» в языке стал диалект (фриульский диалект), оригинальная народная речь определенной местности.

*Г.С. Сарайкина,
кафедра социальной философии*

СЕМЬЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

Мы живем в глобализирующемся обществе, в котором осуществляется процесс интенсификации всемирных интеракций, накладывающий неповторимый отпечаток на нашу жизнь. Конечно, нельзя утверждать, что такое общество создает новые человеческие потребности, ибо сущность человека никоим образом не может выйти за рамки рода *homo sapiens* (а значит, типологически потребности того или иного представителя этого рода всегда будут константными). Но, вместе с тем, можно заметить, что в современном обществе складывается спектр новых отношений к средствам удовлетворения потребностей, то есть спектр новых интересов. Следовательно, современный человек меняется как личность.

Одно из ключевых устремлений будущей философии направлено на создание идеальной (в веберовском смысле слова) характеристики формирующегося сегодня типа личности. Возможно, когда-нибудь мы подойдем к ее решению. А для того, чтобы приблизиться вплотную к исследованию личности, необходимо обратить внимание на социальную среду, в которой личность социализируется и развивается. Такой средой является семья.

Одно из наиболее распространенных определений семьи звучит так: семья — это «основанное на браке или кровном родс-

тве объединение людей, связанных общностью быта и взаимной ответственностью»¹.

Семья появляется на последних стадиях развития родового общества. Она представляет собой системное образование. Семья — целое, неравное сумме своих частей. Это положение системного подхода великолепно проиллюстрировано в книге Джона Ролза «Теория справедливости»: «Семья, в идеале, и часто на практике, — это место, где отвергается принцип максимизации суммы выгод. Члены семьи, в общем, не хотят приобретать, если это не связано с продвижением интересов остальных членов семьи»². Не свидетельствует ли это о том, что именно в семье в высшей степени реализуется автономная мораль, о которой в свое время мечтал И. Кант?

Необходимо отметить, что специфическими функциями семьи являются не только воспроизводство и хозяйственно-экономическое обеспечение индивидов (в том числе передача по наследству частной собственности), но и воспитание, взаимопомощь, общение, а также регуляция взаимоотношений между ее членами и т. д. От успешной реализации этих функций во многом зависит то, как в будущем сложится жизнь ребенка, выросшего в данной семье. Так, например, властные отношения, преобладающие в семье, влияют на формирование у ребенка образов властей и соответствующего отношения к власти вообще. Более того, распределение ролей в семье, модели поведения родителей, их отношения друг к другу и к окружающему миру часто бессознательно усваиваются ребенком и воспроизводятся им в более зрелом возрасте.

Семья (наряду с армией, образовательными учреждениями и средствами массовой информации) является одним из важнейших инструментов социализации. Именно в семье воплощаются в жизнь преемственность поколений: в ней передаются и трансформируются социальные стереотипы, нормы поведения и традиции, формируются жизненные установки и ценности, закладываются основы мировоззрения, происходит первичная социализация индивидов.

¹ Народонаселение. Энциклопедический словарь. Под ред. А.Я. Кваши и др. М., 1994. С. 430. Следует отличать понятие «семья» от понятия «брак». Брак представляет собой «определенную социальную организацию отношений между полами». (Семенов Ю.И. Лекция X. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие. // Социальная философия. Под ред. И.А. Гобозова. М., 2003. С. 209).

² Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 100-101.

Механизмами, с помощью которых в семье осуществляется социализации, являются: мимесис (подражание), импринтинг (запечатление), эмпатия и т. д.

Социализация представляет собой единый процесс «усвоения индивидом социального опыта» и «активного воспроизводства индивидом системы социальных связей»¹. Она включает в себя такие аспекты, как адаптация (усвоение смыслов, норм и ценностей определенной социальной среды, в том числе инкультурация как приобщение к той или иной культуре), интернализация (усвоение определенных поведенческих моделей) и формирование картины жизненного мира.

Кроме того, семья помогает человеку преодолевать те или иные формы отчуждения, которым он подвергается в современном обществе, в семье формируется характер личности. Особое значение здесь имеет эмоциональное общение и образование различных форм сублимации по преодолению социальных неврозов.

Современная семья обладает рядом отличительных особенностей. В настоящее время наблюдается тенденция увеличения неолокальных браков, то есть браков, в которых молодые живут отдельно как от родителей мужа (в отличие от распространенных в традиционном обществе патрилокальных браков), так и от родителей жены (в отличие от матриликальных браков). Так, например, сегодня в развитых странах, а также в городских районах некоторых других стран нуклеарные («ядерные», простые) семьи (в состав которых входят только родители с детьми, не состоящими в браке) встречаются чаще, чем расширенные (сложные, или большие семьи)². Причем в первичной социализации детей в нуклеарной семье наибольшее участие принимает одно, а не несколько поколений; что сказывается и на трансляции традиций, на передаче внутрисемейного опыта и даже может оказать влияние на формирование у детей умения общаться. Общение со сверстниками вне семьи не устраняет полностью подобный «пробел» социализации. Этот факт может объяснить, почему глобализирующееся общество характеризуется такой беспрецедентной трансформацией традиций, которые порой заменяются образами массовой культуры, насаждаемой средствами массовой информации.

¹ Андреева Г. М. Социальная психология. М., 2002. С. 267.

² Однако здесь есть и исключения. Например, количество расширенных семей в городских районах некоторых стран довольно высокое, ибо, перебираясь из деревни в город, многие селятся со своими родственниками, которые живут в городе. (См. Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 370).

Другой особенностью современной европейской семьи является повышение внутрисемейного статуса женщины. Этот процесс имеет свои корни в прошлом и связан с индустриализацией, а также с борьбой женщин за равноправие с мужчинами, которая еще в конце XX в. дала ощутимые результаты (пионером здесь стала Новая Зеландия). Это привело не только к повышению образовательного уровня женщин, но и к возрастанию их амбиций. Кроме того, женщина приобрела возможность работать вне дома, стала не только материально обеспечивать семью наравне с мужчиной, но и уделять внимание своему карьерному росту. А поскольку члены семьи, обладающие наибольшими материальными средствами, как правило, имеют наибольшую власть в семье, частым явлением стали семейные конфликты.

Ввиду чего наблюдается тенденция смены типа властных отношений внутри семьи: теперь муж и жена нередко характеризуются не как хозяин и домохозяйка (хотя встречается и такое распределение обязанностей), а как равноправные партнеры. Сегодня влияние и власть чаще, чем в предшествующие периоды развития общества, разделены равномерно между мужем и женой. То есть на смену авторитарной патриархальной семье приходит демократическая семья, основанная на добровольном распределении ролей в соответствии со способностями супругов.

Однако такая семья зачастую является менее стабильной, чем традиционная, особенно в случаях, когда конфликты, возникающие между мужем и женой, оказываются неразрешимыми в рамках одной семьи. Порой единственным выходом в подобной ситуации оказывается развод. В наше время количество разводов продолжает расти. Обычно это связывают с ростом внутрисемейных конфликтов, с тем, что в ряде случаев брак «перестал быть связью, имеющей целью передать собственность и свой статус другому поколению»¹, а также с тем, что сам развод во многих странах перестал осуждаться обществом. Причем, как отмечал Э. Тоффлер, если разводы охватывают все более возрастающее множество людей, они не обязательно носят личностный характер.

Увеличивается и количество неполных семей, формирующихся за счет матерей-одиночек, либо вследствие смерти одного из родителей, или же в результате того, что после развода дети могут остаться

¹ Семенов Ю.И. Лекция X. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие. // Социальная философия. Под ред. И.А. Лобозова. М., 2003. С. 231.

с одним из родителей (как правило, с матерью). Многие рассматривают данную ситуацию как негативную. Но в действительности это не всегда так, ведь «семья с одним родителем при определенных обстоятельствах лучше для ребенка, чем нуклеарная семья, в которой нет согласия между супругами»¹.

Вместе с тем повышается число повторных браков (в которых один из партнеров прежде уже был связан семейными узами). Более того, социологи отмечают один удивительный факт: «лучший способ повысить шансы вступить в брак — уже побывать в другом браке»². По всей видимости, индивидам, прошедшим через огни и воды первого супружества, легче преодолеть внутренний барьер сомнений при вступлении во второй брак. При этом если дети от предыдущего брака входят в состав вновь создаваемой семьи, то образуется «сводная семья» («общая семья»). Нередко «сводные» дети усыновляются отчимами или мачехами, тем самым отсутствие биологического родства «компенсируется» законодательно.

Помимо этого, в условиях глобализации Россия и многие развитые страны лицом к лицу столкнулись с проблемой демографического спада, характеризующейся снижением рождаемости и преобладанием смертности над рождаемостью. Уменьшение рождаемости является следствием целого комплекса причин.

Во-первых, это связано с возрастом вступления в брак. В России существует некоторая градация таких возрастов. Так еще с 90-ых гг. XX в. «молодеет» определенная категория российских семей, то есть люди начинают вступать в брак в более раннем возрасте. В отдельных случаях это создает трудности, например, связанные с материальным обеспечением, ибо молодые супруги не всегда финансово независимы от своих родителей (а порой и проживают вместе с ними); поэтому, создавая семью, зачастую они не планируют заводить детей³. Такие семьи особенно неустойчивы. За редким исключением, они быстро создаются и быстро распадаются, что, в свою очередь, сказывается и на увеличении числа разводов.

В то же время, многие потенциальные родители сознательно откладывают возраст вступления в брак, предпочитая сначала завершить собственное образование или вырасти профессионально и сделать карьеру. При этом существует зависимость между возрастом

¹ Тоффлер Э. Третья волна. М., 2002. С. 351.

² Гилденс Э. Социология. М., 1999. С. 380.

³ Это не относится к тем семьям, которые законодательно оформили свои отношения уже после рождения ребенка.

вступления в брак, с одной стороны, и числом детей в семье, с другой стороны.

Во-вторых, лица, вступающие в брак, часто откладывают рождение детей на более поздний период или вообще не планируют их заводить.

В-третьих, одной из причин падения рождаемости является повышение требований, предъявляемых родителями к качеству воспитания и образования детей; что вынуждает подобные семьи ограничиваться меньшим количеством детей.

И, наконец, снижение рождаемости также может быть следствием производственно-экономической, социальной, политической и духовной нестабильности, которая увеличивает число людей, не желающих сковывать себя узами Гименея.

В связи с малодетностью в северо-западном и центральном регионах России уменьшается численность семьи. Хотя многодетная семья, которая когда-то была непременным атрибутом традиционного общества¹, все еще встречается в Чечено-Ингушетии, Дагестане, Калмыкии, Туве, Бурятии и Якутии²; вклад этих регионов в воспроизводство населения нашей страны лишь изменяет пропорциональное соотношение различных этносов, но не перекрывает общую картину падения рождаемости.

В Европе рождаемость также понижается. В то же время она по-прежнему остается высокой в Африке, Латинской Америке и Азии (исключением является Япония).

Для России проблема демографического спада чревата тем, что если ситуация не изменится, скоро некому будет служить в армии. Кроме того, снижение рождаемости грозит непосредственным вымиранием коренного населения. Эту проблему пытаются решить экономическими средствами, например, реорганизацией здравоохранения, оказанием социальной помощи многодетным семьям, а также уменьшением налогового бремени для подобных семей или предоставлением им жилья. В этом смысле воплощение в жизнь лозунга «Каждой молодой семье по квартире!» может стать хорошим начинанием. Однако следует учитывать, что на практике квартирный вопрос не всегда удается разрешить в желаемые сроки.

¹ В традиционных обществах такие семьи были рационально оправданными в связи с земельным вопросом и необходимостью ведения натурального хозяйства.

² *Елизаров В.В.* Современная семья: демографические и экономические проблемы. // Современная демография. Под ред. А.Я. Кваши, В.А. Ионцева. М., 1995. С. 93.

Напротив, Китай, претендующий сегодня на статус державы регионального масштаба и столкнувшийся с проблемой перенаселения, вынужден ограничивать рождаемость. При этом, даже при продвижении политики «одна семья — один ребенок», китайской армии не угрожает исчезновение. Ведь и в подобных обстоятельствах она останется одной из самых многочисленных армий в мире.

Внешняя политика Китая и России, не внесет ясность в вопрос, станет ли Дальний Восток частью Китая, если не улучшится демографическая ситуация в нашей стране. Причем вместо «Китая» в это высказывание можно подставить любое государство X, граничащее с Российской Федерацией, а вместо «Дальнего Востока» любой регион Y, на который X имеет какие-либо геополитические притязания, суть от этого не изменится.

Еще одной немаловажной проблемой, актуализировавшейся в глобализирующемся обществе, является проблема возрастающего неравенства, разделившая мир на две полярные части: 20 % богатых семей («золотой миллиард», истэблшмент, мировая элита) и 80 % бедных. Неравенство наличествует в социуме в трех «агрегатных состояниях», которые можно выразить словами «что», «где» и «как». То есть люди могут быть неравны по ресурсам, которыми они обладают («что») и по обстоятельствам внешней среды, в которых они находятся («где») и по своим возможностям («как»).

Все это сопровождается не только беспрецедентной поляризацией доходов, но и значительным разрывом в уровне жизни и благосостоянии богатых и бедных семей. А крайняя бедность, за редким исключением, довольно часто соседствует с нелегальным детским трудом, безграмотностью, алкоголизмом и наркоманией, а также является криминогенной средой, дестабилизирующей общество.

Решить проблему неравенства на государственном уровне можно лишь экономическими средствами и грамотным проведением социальной политики.

Порой люди пытаются бороться с неравенством и безработицей, целыми семьями переезжая в другую страну, где имеются соответствующие рабочие места и устраивающая их заработная плата.

Причем, если уезжают представители интеллигенции, то говорят об «утечке мозгов» за границу, наносящей непоправимый ущерб стране, которую они покидают; ведь в результате интеллектуальный уровень ее популяции может существенно снизиться. Чтобы своевременно предотвратить это, следует финансировать образовательные, научно-исследовательские и другие учреждения в соответствии

с их вкладом в науку и сообразно перспективным направлениям развития. Необходимо обратиться к крупнейшим российским компаниям, для которых подобное инвестирование послужит хорошей рекламой. Это поможет сформировать контингент специалистов для развития определенных научных отраслей.

Часто, уезжая из своей страны, люди вступают в кроссэтнические браки¹ с местным населением. Подобные союзы не являются редкостью в условиях глобализации. Тем не менее, иногда такие браки могут носить проблемный характер, связанный с формированием этнической идентичности у родившихся в них детей, а также с отношением к ним местного населения.

Кроме того, возможно и недопонимание между родителями, в случае если родными для них являются разные языки; ведь наличие определенного языкового барьера никогда не может быть полностью преодолено. Вместе с тем, сгладить, а порой и предотвратить, возникающие конфликты помогает невербальная коммуникация (например, на эмоциональном уровне). Что касается детей, появляющихся в таких браках, то они часто становятся билингвами, то есть с детства владеют двумя языками, на которых говорят их родители. Феномен билингвизма развивается у подобного ребенка, если каждый из родителей говорит с ним на своем языке; в противном случае один из языков может стать доминирующим. Замечено, что дети-билингвы обычно начинают говорить позже своих сверстников, но при этом владеют двумя различными языками как родными.

Как правило, лишь в третьем поколении у эмигрантов, попавших в другую этнокультурную общность, происходит ассимиляция с этой общностью.

Следует отметить, что последствия неравенства в отдельных случаях сглаживает сам институт семьи; ибо семья во все времена существования человеческого общества являлась существенным каналом вертикальной социальной мобильности². Обычно дети наследовали статус отца. Вертикальная мобильность в рамках семьи в «открытых обществах» осуществлялась, если имел место неравный брак, при котором один из супругов поднимался, либо опускался по социальной лестнице.

Хотя статус той или иной конкретной семьи сегодня по-прежнему может играть определенную роль в создании трамплина для про-

¹ Кроссэтнические браки возможны и вне эмиграции, если на территории одной страны проживает несколько этносов.

² *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 398.

движения человека по социальной лестнице и в формировании его индивидуального имиджа, падает престиж самого института семьи. Иногда это явление напрямую связывают с кризисом «социального государства», свидетельствующим об изменении отношения граждан к институционально оформленным бракам. Этот кризис проявляется в отмирании старых норм и ценностей, на смену которым еще не пришли новые социально значимые установки; что выражается в возрождении феномена «парования»¹ (образование пар без официальной регистрации отношений), то есть в увеличении числа «пробных» (временных) или постоянных сожительств («гражданских браков»). Подобная ситуация напоминает отношения между полами в доклассовом обществе, когда добрачные и внебрачные связи не считались нарушением каких бы то ни было социальных норм. Возникает вопрос: не деградирует ли человеческое общество или это всего лишь новый виток спирали его эволюции?

Необходимо также заметить, что в наше время для создания семьи в развитых странах меньшую роль, чем в традиционных обществах, играют одобрение родителей, церковь и государство, ибо «отмечается общая тенденция свободного выбора супруга»². Наряду с этим в Китае, где практика разводов широко распространена, большинство браков по-прежнему устраивают родители.

Тем не менее, создать семью в современном обществе порой бывает не очень просто. Ведь если раньше перед дилеммой «карьера или семья» стояли чаще всего мужчины, то теперь с подобным выбором сталкиваются и женщины. Особенно сложная ситуация наблюдается в больших городах. Статистика свидетельствует, что количество одиноких людей там выше, чем на окраинах и в деревнях, где все друг друга знают и где познакомиться намного легче. Но в деревнях почти нет молодежи, ведь она уезжает в город на заработки или на постоянное место жительства.

Современные средства коммуникации иногда помогают преодолеть эту ситуацию. Например, в Европе сегодня широко распространены «интернет-знакомства» и знакомства по мобильному телефону. Но, разрешая одну проблему, они порождают новые: подобные знакомства — это в основном знакомства вслепую, которые порой чреваты неблагоприятными последствиями и не

¹ См.: Семенов Ю.И. Лекция X. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие. // Социальная философия. Под ред. И.А. Гобозова. М., 2003. С. 233.

² Гицценс Э. Социология. М., 1999. С. 369.

всегда заканчиваются созданием полноценной семьи. Иногда виртуальное общение трансформируется в суррогатную семью. Члены этой «семьи» на самом деле являются лишь коммуникаторами, друзьями по переписке (которая может протекать как в печатной форме, так и с помощью голосовых или видео-сообщений и т. п.), но не более того. Они не могут выполнять всех функций, свойственных полноценной семье.

Подобные квазисемьи в наше время встречаются все чаще. Они пытаются подражать реальным семьям, симулируя выполнение таких функций, как воспроизводство человеческих индивидов и их/первичная социализация. Если понимать симуляцию как невозможность либо нежелание осуществлять определенные функции (пусть и по взаимной договоренности), то к «симулякрам» можно отнести неполные, гомосексуальные¹ и виртуальные семьи, а также семьи, созданные по расчету и основанные на «фиктивном браке».

Жизнь этих семей разворачивается в модусе «als ob» (нем. «как бы») и по своей сути является иллюзорной. Возникновение таких семей — проявление аномии, болезни, кризиса общества. Он опасен тем, что может породить необратимые социальные дисфункции и стать системным кризисом, то есть деформировать не только отдельные подсистемы, компоненты и элементы общества, но и всю социальную систему в целом. Чтобы поставить правильный диагноз нынешнему обществу, необходимо осознать наличие подобных квазисемей и классифицировать их как таковые. И все же хочется надеяться, что кризис современной семьи является лишь одним из переходных периодов ее существования; ведь в историческом прошлом этого социального института таких кризисов было немало, и лишь преодолевая их, он имел возможность развиваться.

Толерантность по отношению к квазисемьям — необходимая норма современной коммуникативной этики. Способна ли пропаганда такого образа жизни подорвать авторитет реальных семей — вопрос спорный; тем не менее, ясно, что она не изменит ситуацию к лучшему. Бесспорно лишь утверждение о том, что оздоровление семьи — дело самой семьи!

Однако все новое — это хорошо забытое старое. Многие исследователи говорят о наличии ряда сходств модернизированной семьи, складывающейся в условиях глобализирующегося общества, с расширенной семьей, преобладавшей в свое время в традиционном

¹ Хотя в некоторых европейских странах возможно законодательное оформление таких отношений.

обществе. Проявление этих сходств связано с возникновением персональных компьютеров, развитием средств коммуникации и появлением глобальной сети Интернет.

Во-первых, в обоих типах семей, ребенок может получить «домашнее» образование. Ведь в модернизированной семье у детей появляется возможность дистанционного обучения, что позволяет приобретать знания в любом месте, в любое время и при любых физических возможностях (касающихся, например, состояния здоровья).

Во-вторых, родители в современных семьях, как и их предшественники из традиционного общества, часто имеют возможность работать дома. В этом случае, дети, как правило, могут наблюдать за процессом работы и приобщаться к ней в разумных пределах, что облегчает их адаптацию к профессиональной среде как таковой и способствует более успешному протеканию трудовой стадии социализации. Подобная «электронная» семья¹ становится своеобразной корпорацией и даже может из нуклеарной превратиться в расширенную, если нужно будет привлечь к работе других родственников.

Дискуссионным является также вопрос о моногамности современной европейской семьи. Некоторые полагают, что она остается моногамной, поскольку в брак вступают два индивида; другие, напротив, утверждают, что преобладает полигамия, так как в течение жизни современные мужчины и женщины, как правило, вступают в брачно-семейные отношения несколько раз. На самом деле обе эти точки зрения не противоречат друг другу: в пространственном отношении, на каждом отдельно взятом временном отрезке жизни того или иного человека между людьми сегодня доминирует так называемая «периодическая моногамия»²; если же объединить все эти отрезки времени в единую последовательность, то можно говорить о «хронологической полигамии»³.

Таким образом, очевидно, что в наше время институт семьи претерпевает значительные изменения. Изменяются не только количественные (число поколений и число детей в семье), но и качественные характеристики семьи (распределение ролей, модели внутрисемейных отношений, формируемые семьей стереотипы и нормы поведения и т. д.). Отношение к подобным преобразованиям по-прежнему остается неоднозначным. Основные дискуссии ведутся по поводу вектора направленности этих изменений: одни исследователи счита-

¹ Тоффлер Э. Третья волна. М., 2002. С. 360-362.

² Гидценс Э. Социология. М., 1999. С. 371.

³ Семенов ЮМ. Лекция X. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие. // Социальная философия. Под ред. ИА. Гобозова. М., 2003. С. 232.

ют, что современная семья дезорганизуется (то есть превращается в псевдосемью, распадается или даже исчезает), другие — что она реорганизуется (преобразуется, модифицируется и усовершенствуется). Условно первых можно назвать методологическими пессимистами, а вторых методологическими оптимистами. В какой-то мере правы и те, и другие, ибо нельзя однозначно охарактеризовать современное состояние семьи как регресс или прогресс.

Семья, как и любой социальный институт пластична, в противном случае она как определенная система отношений не смогла бы адаптировать участников этих отношений к окружающей их социальной действительности. Социальная реальность, модифицируясь, влияет на семью — Яак происходит пассивное приспособление семьи к окружающему ее социальному миру; но и сама семья, изменившись, может повлиять на социальную реальность — и это будет активной адаптацией. Задачей современных исследователей является изучение этих двух аспектов социальной трансформации, разрешение которой в итоге призвано обеспечить оптимальный баланс распределения внешних и внутренних по отношению к семье социальных сил.

Литература

- Андреева Г.М. Социальная психология. М., 2002.
- Гидденс Э. Социология. М., 1999.
- Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004.
- Елизаров В.В. Современная семья: демографические и экономические проблемы. // Современная демография. Под ред. А.Я. Кваши, В.А. Ионцева. М., 1995.
- Кравченко А.И. Социология. М., 2000.
- Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997.
- Народонаселение. Энциклопедический словарь. Под ред. А.Я. Кваши и др. М., 1994.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- Семенов Ю.И. Лекция X. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие. // Социальная философия. Под ред. И.А. Гобозова. М., 2003.
- Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С.-Пб., 2000.
- Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
- Тoffler Э. Третья волна. М., 2002.
- Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920.
- Тумусов Ф.С. Семья и постиндустриальная цивилизация». // Вопросы философии. 2001. № 12.

*П. А. Сафронов,
кафедра онтологии и теории познания*

ФЕНОМЕН КАК ТЕМА ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Выдвигая феномен как тему фундаментальной онтологии, мы полагаем возможным закрепить за ним достоинство самостоятельного объекта философского исследования. Такое исследование желательнее было бы начать с вывешивания границ той области, в пределах которой конституируется специфическое онтологическое содержание феномена. Иначе говоря, необходимо пояснить, почему именно фундаментальная онтология берется нами в качестве отправной точки намечаемой тематической разработки феномена. Не является ли этот последний слишком легкой или даже вовсе случайной задачей для онтологии?

То, что философия издавна увлечена феноменом, есть исторический факт. Однако увлечение это, как правило, принимало форму «критики кажимостей», разоблачения феномена, маскирующего подлинное бытие. Приписывание феномену производности и вторичности в сравнении с неизменными структурами бытия и мышления является и до сего дня устойчивой риторической фигурой. Феномен ввиду своей зыбкости и непостоянности зачастую не только не допускался в пределы онтологии, но, напротив, изгонялся из них. Только философия Канта открыла, наконец, в феномене единственную тему спекулятивной онтологии. Впрочем, даже и в этом случае, такое преобразование онтологического статуса феномена мыслилось прежде всего как следствие необходимости ограничить,

но никак не расширить концептуальное пространство. Феномен был для Канта той скудной пищей разума, которая хотя и не обещает интеллектуального наслаждения, не грозит метафизике и утратой основательности в рассуждениях. Лишь вместе с гуссерлевской феноменологией впервые была достигнута возможность усмотрения феномена как такового. Усмотрение сущности феномена, не как заместителя неких недоступных человеческому разуму сфер, а самого по себе, стало конечной целью работы исследователя-феноменолога. Однако такой способ «добычи» и высказывания онтологических содержаний вызвал избыточное разделение рассматриваемой области на сами феномены и сущности самих феноменов, причем эта вторая, изначально производная задача непомерно выросла и вскоре заглушила первую. Феномены стали ранжироваться ретроспективно, исходя из выработанной *post factum* схемы их распределения. Попытка поглощения конкретного наполнения феномена в бесконечных звеньях эйдетических типологий вызвала возмущение в составе самой феноменологии. Старательно лелеемая трансцендентальная субъективность оказалась не в состоянии сообщить ничего нового, коль скоро принцип получения всех возможных содержаний уже записан в ее структуре.

Попыткой радикализации сферы субъективного с целью высвобождения для нее подлинно онтологического простора стала фундаментальная онтология Хайдеггера. Трудно переоценить полезность идеи, лежащей в основе этого проекта, а именно различия между бытием и сущим. «Поправка» на бытие позволяет вернуть феномену утраченную было полноту его конкретного содержания. Тем не менее при всех достоинствах хайдеггеровского предприятия оно не свободно от мертвящего духа сухой теории. Феномен все же истолковывается в нем по существу формально, как некоторая рамка, внутри которой проявляются те или иные бытийные черты экзистенции. Аналитике присутствия, как кажется, не всегда удается избежать ловушек, преследовавших ранее имманентистскую философию. Подозрение вызывает идеальная симметричность анализа: присутствие тем глубже раскрывает себя, чем полнее осуществляется в нем прояснение смысла изначальной бытийной понятности. То есть то, с чем должно работать присутствие, ему уже в самом себе как смысл предоставлено. Неудивительно поэтому, что вместе с хайдеггеровской фундаментальной онтологией «самого» бытия мы так не достигаем.

Отваживаясь предложить собственный позитивный фундаментально-онтологический проект, мы, разумеется, не претендуем на

то, чтобы огоршить читателя выданным нагора «определением» бытия. По нашему мнению, посильной задачей фундаментальной онтологии является прояснение тех отношений, в которые вступают между собой бытие и сущее в перспективе снабженного онтологическим индексом индивидуального опыта. Опыт наделяется онтологическим индексом постольку, поскольку в нем усматривается различие бытия и сущего. Указание на его индивидуальность означает здесь включение в состав исследуемого материала жизненных переживаний в их конкретной данности, включая различного рода помехи, отклонения, нарушения. Именно так, как кажется, достигается возможность соотнесения индивидуального опыта с различием бытия и сущего.

Допустим, я сломал ногу и вынужден длительное время провести в постели. В такой момент для меня с предельной резкостью выступает различие между ограниченной подвижностью собственного тела и свободными перемещениями других людей. Через это различие ограничения и свободы для меня проступает движение как философская проблема. Я начинаю спрашивать себя, почему «они» так легко ходят, как бы забывая о том, что подобное до травмы было доступно и мне самому. Тем самым я прихожу к осознанию того, что возможность ходить, ставшая для меня в возрасте, скажем, двух лет действительностью, небесспорна, что она как сущее была актуализирована однажды и может востребовать реактуализации. Если «они» ходят легко, я же ходить не могу вовсе, то и то и другое суть сущее. Пространство же, в котором это многообразие способов выявляется, есть бытие. Через травму я, отклонившись от нормы — свободного прямохождения, обнаруживаю то, что оказывается больше этого, ранее представлявшегося мне естественным способом передвижения. Бытие выявляется как некоторая избыточная, «ненужная» действительность. Никто не хочет ломать ногу, однако это случается. То есть различие бытия и сущего устанавливает пространство для непредусмотренного, для того, что случается.

Следует, конечно, понимать, что граница между нормой и случайным отклонением довольно подвижна. Сковывает ее подвижность только причастность большей части людей к определенному порядку сущего. Вспомним, однако, с каким изумлением дети смотрят на впервые увиденного ими инвалида, чтобы понять, насколько условна такая причастность, насколько она выработана привычкой, а не врождена нам. Образ инвалида выступает для них как феномен. Здесь на нас работает и семантика русского языка, допускающая

среди значений феномена и такое, как «редкость», «удивительность». Феномен, следовательно, маркирует собой прежде всего область неосвоенного, не приготовленного заранее ко включению в языковые структуры опыта: сильную боль в сломанной ноге очень трудно выразить словами.

Трудности, связанные с языковым представлением «понятия» о феномене, существенным образом определяют «аномальность» начинающейся речи о феномене. При этом характеристика онтологии как аномальной сама нуждается в подвешивании, поскольку соотношение нормы и аномалии имеет определенный смысл в замкнутой плоскости сущего. Онтология феномена разворачивается как бы в двух переключающихся режимах: проспективного делания (поиска феноменов), происходящего в контексте личного опыта, и их тематического распределения. Онтология в данном случае приходит после опыта и принимает поэтому форму учения, то есть неточной передачи первоначального изумительного свидетельства.

Стремясь к разработке учения о феномене, мы отличаемся от ребенка, пораженного зрелищем невиданного ранее телесного недостатка, тем, что специально ищем / создаем / попадаем в ситуации, в которых выявляется недостаточность имеющихся в нашем распоряжении смыслов. При этом, помещая свое учение о феномене в состав фундаментальной онтологии, мы принимаем на себя обязательство конструировать такие ситуации, соотносясь с достижениями, сохраненными предшествующей традицией исследования феномена, что позволит избежать простого повторения пройденных ранее путей. Так, например, вполне осознавая важность различения оптического и онтологического порядков, мы не склонны искать и выделять в первом из них области, наиболее благоприятные для работы с феноменами.

Использование для конструирования индивидуального опыта есть только необходимость, обусловленная нашей человеческой природой, но никак не привилегия. Иначе говоря, мы не предполагаем, что наш опыт, хотя бы и возведенный до понятия, раскрывает фундаментально-онтологическое содержание лучше, нежели опыт любого другого живого существа. Оптический и онтологический порядки смыкаются не в отдельных точках, выбранных в пространстве индивидуального, но на всем своем протяжении. Следовательно, мы решительно отказываемся заниматься поисками приоритетной сферы собственно человеческого опыта, где онтологические содержания якобы кристаллизуются с наибольшей ясностью. Говоря хай-

дегтеровским языком, присутствиеразмерный опыт и опыт вообще рассматриваются нами в данной работе как совпадающие.

Учение о феномене не занимается поиском «значительных» феноменов в отличие от «незначительных». Переживание движения со сломанной ногой, увиденный на улице инвалид, надкушенное яблоко с червоточинкой, опечатка на книжной странице — все это равно интересные для нас первоначально опыты, всем этим мы интересуемся в равной мере. Вслед за тем, естественно, наступает пора их тематического распределения, которое может выявить для нас, что все эти феномены восходят к одному прафеномену, а именно отклонению от типических образцов, выявляющему многообразие возможных способов осуществления.

Опечатка есть помеха при чтении, червоточинка — помеха при наслаждении вкусом яблока, увиденный инвалид — помеха восприятию мира как населенного сплошь здоровыми людьми, сломанная нога — помеха нормальному движению на двух ногах. Разумеется, далее эти феномены разводятся по регионам в соответствии с наполняющими их гилетическими данными, что не означает исключительного преобладания одного региона в каждом феномене. Так, например, опыт переживания окружающего мира при сломанной ноге относится к региону «телесность» и к региону «подвижность», границы которых пересекаются, но не совпадают.

Выстраивание какой-либо окончательной классификации всех регионов является, однако, и бесконечной, и бессмысленной задачей, поскольку каждый отмеченный феномен переопределяет границы действительного содержания регионов в моем опыте. Если яблоко с червоточинкой является вообще первым яблоком, попробованным мной, то очевидно, что недостаток плода здесь будет менее существенным феноменом, нежели переживание нового вкуса.

Однако если ранее я уже пробовал яблоки и их вкус не представляет для меня чего-либо нового, то именно обнаруженная червоточина станет предметом моего внимания. При этом продолжительность удержания данного феномена в поле актуализации опять-таки зависит от ряда приводящих обстоятельств. Следовательно, более важной задачей является выявление происходящего благодаря встрече с тем или иным феноменом переопределения границ опыта и изменение его структуры, в которой на место «простых», односоставных переживаний становятся «сложные» и расчлененные.

Перестройка опыта совершенно не требует постоянной поставки все новых впечатлений, как раз напротив, она заключается

в обнаружении бывших прежде избыточными смыслов обыденных переживаний. Когда я после перелома заново учусь ходить, то мне говорят, что нужно делать так-то и так-то. Ранее эти сведения были для меня избыточны, подразумевались как нечто само собой разумеющееся. В такой ситуации перспектива, из которой мне открывается содержание ходьбы как одной из возможностей моего тела, радикально меняется. Информация, бывшая прежде избыточной, выдвигается в центр, однако ничего радикально нового я не обнаруживаю. Работа с феноменом заключается не в количественном их накоплении, а в качественном преобразовании уже имеющегося.

Раскрытие темы феномена предполагает, следовательно, постоянное пребывание с повседневным. Тем самым достигается искомая конкретность исследования. Поэтому оно может претендовать на завершенность своего понятийного аппарата постольку, поскольку поддается завершению тот или иной, выявленный вместе с феноменом устойчивый пласт повседневности. Достигнутая ранее устойчивость постоянно взламывается реальностью новых переживаний, радикальность которых может подчас превосходить все доступные средства описания. Однако возможность таких переживаний представляет собой ведущую ценность фундаментально-онтологического анализа, приобретаемую за счет решительной ориентации онтологии на познающего себя человека, который усматривает бытие в себе, а не через себя.

Хайдеггеровская онтология присутствия именно потому промахивается мимо бытия, что не решается назвать присутствие человеком, решительно отмежевываясь от антропологических коннотаций. Если в рамках хайдеггеровского варианта фундаментальной онтологии мы утверждаем, что присутствие разомкнуто по отношению к бытию, то это касается присутствия вообще. Учение о феномене, напротив, ничего не утверждает в генерализованном модусе. Признавая своим фундаментом опыт отдельного человека, оно исходит из допущения, что такой фундамент гетерогенен, что он разрушается постольку, поскольку возводится, так как человеку открыта возможность усмотрения и совершения случайного, выбивающегося из той или иной законосообразной связи. Эту возможность отступления от некоторой всепроницающей единой логики, единой оси, центрирующей жизненный мир, мы называем асимметричным сдвигом.

Важнейшим онтологическим отличием человека является доступная ему возможность начать с начала. Множественность на-

чал является конститутивным моментом человеческой личности. Когда мы говорим о ком-то: «в нем произошел внутренний поворот» — это не простая метафора, а выражение глубинных свойств человечности. Человек сам для себя может стать и становится феноменом. Проблематичность бытия укрывается в проблематичности человека, раскрывающейся даже при таком, на первый взгляд, наивном вопросе: кто я. Разумеется, каждый из нас в состоянии дать на него некоторый ответ. Однако не сведется ли он к простому перечислению социальных ролей? Например — преподаватель, муж, филателист и т. п. Очевидно, что ничего особенного именно об этом человеке такого рода перечни нам не сообщают. Их значение совершенно равномерно распределено по сколь угодно обширному кругу лиц. В этой количественной рассеянности полностью утрачивается индивидуализирующее начало. Следовательно, содержательная специфика феномена проявляется указанием на его противопоставленность любой форме рассеяния и равномерного распределения. Феномен накапливает и сгущает, норма рассеивает и распределяет.

Заметим, что феномен не следует путать с тем или иным расхожим истолкованием ненормальности. То или иное психическое заболевание не является феноменом, так как оно «узаконено» медицинской теорией и практикой. Ситуативное неудобство, испытываемое в присутствии душевнобольного, нельзя смешивать с концептуальным беспокойством, которое испытали бы мы в присутствии летающего человека или пережил ребенок, не оповещенный о существовании сумасшедших, впервые повстречав душевнобольного. Именно потому, что такие ситуации не выводимы из уже имеющихся знаний о мире, мы зачисляем их в разряд феноменов. Отсюда следует, что феномен всегда колеблется на грани между фантазмом и реальностью. Более того, встречаясь с феноменом лицом к лицу, мы склонны предположить, что он нам «кажется», что он не существует «на самом деле», поскольку субъективно он *prima facie* переживается как обнаружение инородного элемента в составе обжитой картины мира. Неудобство феномена позволяет охарактеризовать его как контрпрагматическую, бесполезную сущность. Ведь никто же в «здравом» уме не будет утверждать полезность перелома ноги или червоточины в яблоке.

Спровоцированная феноменом проблематичность установленных с окружающим миром отношений постепенно расшатывает ближайший план жизненного мира индивида — повседневность. Выпадение и/или перестановка одного элемента концептуальной

схемы влечет за собой и выпадение соседних. Это обрушение привычного может быть прекрасно проиллюстрировано творчеством Достоевского. Так, Раскольников, решая проблему определения собственного «Я», одновременно ставит под вопрос и все свое окружение. Постольку, поскольку он перестает быть «нормальным» — сыном, студентом и т. п. — перестает быть «нормальным» и его окружение: все странным образом деформируется и искажается.

Действующей силой феномена, открывающей ему ворота в пространство личного опыта, является, стало быть, воображение. Но не только оно. Ведь для воображения ничего априори чужого нет. Вообразить, вообще говоря, можно все. Но можно ли все помыслить? Выражаясь кантовским языком, феномен есть та точка, где продуктивная сила нашего воображения входит в противоречие с ограниченностью нашего рассудка. Можно ли примирить их? Площадкой, на которой это возможно, представляется нам мысленный эксперимент. От экспериментирующего требуется, несомненно, умение воображать, в противном случае он ничего не откроет. Т. е. он должен быть готов встретить чужое. С другой стороны, он должен все-таки владеть некоторыми правилами, техникой эксперимента.

Относительно мысленного эксперимента как нельзя более уместен ницшевский вопрос «кто говорит». То есть та самая, отмеченная нами выше как сердцевина феномена, проблема личностного тождества. Мысль ли, мыслью, от лица мысли? И вообще, кто экспериментирует, над чем и для кого? Может ли быть коллективный мысленный эксперимент? И что такое индивидуальный мысленный эксперимент? Впрочем, ответ на последний вопрос более ли менее понятен: примером индивидуального мысленного эксперимента является индивидуальный язык.

В допущении возможности последнего отчетливо угадывается стремление к одиночеству душевной жизни, раскрывающему феномены: в наибольшей степени мое есть для других в наибольшей степени чужое. Следовательно, индивидуальный язык может служить примером рефлексивно, а не фантазматически производимого феномена. Впрочем, каждый мысленный эксперимент предполагает замкнутость на себя. Иначе говоря, каждый мысленный эксперимент имманентен экспериментатору. Этому не противоречит даже экстравагантное заявление о возможности мысленно экспериментировать с/над чужим сознанием: действительно, чтобы экспериментировать с чужими мыслями, я должен их знать, а это предполагает наличие доступа к другому сознанию вне и поверх его

внешних проявлений. Собственно говоря, различие индивидуального и коллективного, общего и частного носит диалектический характер. Его провожу я, но за всех. Одному можно остаться только будучи единым.

Желание единства, причем так, чтобы это единство производилось и учреждалось, а не навязывалось и внедрялось, представляется точкой конвергенции мысленного эксперимента и фундаментальной онтологии. Существо мысленного эксперимента заключается в приведении определенной онтологической конфигурации в соответствие с определенным познавательным приемом. Мысленно экспериментируя, я осуществляю онтогоническую функцию, т. е. преодолеваю различие бытия и сущего. При этом каждый раз происходит маленькая коперниканская революция. Имеется в виду, что у мысленного эксперимента нет (внешних) ограничений. Чтобы состояться, он должен быть свободен.

Мотив высвобождения бытия из сущего — это универсальный горизонт мысленного эксперимента, взятого в перспективе фундаментальной онтологии. Здесь существенно слово «горизонт»: высвобождение, свобода присутствуют, но вне умозрительного фокуса (простим себе оптическую метафору). Попав же в фокус мысленного эксперимента, любое сущее открывает свое онтологическое измерение через выставление его вне обычной связи явлений, т. е. феноменально.

Необходимость свободы, свободного действия есть, но тайно. Обратимся вновь к мысленному эксперименту, связанному с аргументом против индивидуального языка. Аргумент против индивидуального языка есть аргумент против неправильного мысленного эксперимента. Или, иначе говоря, разоблачение мыслью другой мысли. Однако, если вдуматься внимательнее, здесь имеет место скорее разоблачение мыслью воображения, которое толкнуло ее не туда. Поясним: чтобы критиковать индивидуальный язык, я должен его представить (и в смысле предъявления, и в смысле уже-поставленности в порядок наличного для душевной жизни). И сам этот шаг нельзя запретить, поскольку он осуществляется спонтанно. Спонтанность значит здесь нерегламентированность правилом.

Движение от представления (неправильного) к мысли (правильному) зафиксировано в кантовском различии воображения и представления. Зная о том, что устанавливает правила рассудок, мы поймем пред-рассудочность воображения. Дело обстоит так, что сначала я должен высвободить воображение, а затем стреножить его

мыслью. Воображение и есть то, что запускает грандиозную серию экспериментов чистого разума, в том числе и его критику. Именно поэтому о нем ничего нельзя сказать/говорить. Говорить о воображении предосудительно. Но обойтись без него нельзя. Мысленный эксперимент с фундаментальной онтологией роднит своеобразный комплекс трансцендентальности: и тот, и другая претендуют на рациональность, имея в своей родовой метрике отчетливое указание на внерациональную компоненту — обнаруженный вначале феномен, который настолько контрпрагматичен, что вызывает скандал в философии. Если нельзя укунить себя за локоть, то тем более нельзя укунить себя за голову. Рассудок возможен только если перед ним что-то было, но это что-то находится за (его) границей. С другой стороны, мысль, не ведающая своего начала, не знает и своего конца. Некоторая растерянность перед результатами движения мысли чувствуется в примечательном указании Канта на произвольность трансцендентальной диалектики. Т. е. кроме рассудка есть разум, но вот как он есть — это уже загадка. Здесь примечательно и признание наличия разума (а ведь можно было ограничиться рассудком), и признание безрассудства разума.

Действительно, ничто не запрещает мне присваивать каждому феномену новый знак, создавая видимость его освоенности. Дескать, назвали груздем да и положили в кузов. Трудность в объединении ощущений в классы по сходству подсказывает противоположный выход: множить различия. Но мы не можем множить различия, не множа правил именования. А много правил — это никаких правил. Всегда можно найти прецедент как «за», так и «против». Экспериментальный факт заключается в том, что мысль переходит во что-то другое. Это преобразование выражает пресловутый тезис «Не думай, а смотри!» И это, если судить по опыту гуссерлевской феноменологии, оказывается наиболее сложным.

Улавливая боязнь замыслиться, мы пока не в состоянии отчетливо проговорить, что следует за мыслью. Предпочтительным все же кажется ответ, что за мыслью следует сомнение. Т. е. применительно к аргументу против индивидуального языка: воображение его возможности, мысль о его действительности, сомнение в его необходимости, эффективности и пр. Думаю, понятно, в какой степени мысленные экспериментаторы / фундаментальные онтологи оказываются антикартезианцами. Они сначала доверяют и только потом проверяют. Если я не доверчив, мысленного эксперимента у меня не получится, т. е. он не сможет начаться. Чтобы с феноменом встретиться, я должен ему открыться.

Так, например, я должен вообразить себе возможность индивидуального языка. С другой стороны, если я не буду проверять, мысленный эксперимент не закончится. Итак, структура мысленного эксперимента видится нам такой: воображение, мысль, сомнение. Посредством этой структуры и обеспечивается артикуляция фундаментально-онтологического значения феномена. Указанный порядок во многом сходен с порядком феноменологических операций: воображение производит редукцию обыденного/скучного представления о языке, подставляя на его место индивидуальный язык, мысль производит конструкцию его описания, сомнение производит деструкцию гипотезы с неэффективной процедурой порождения.

Мысль трепещет в тисках (или тесных объятиях) воображения и рефлексии. Феноменология, в отличие от учения о феномене, в том смысле является тайной мечтой философии нового времени, что она хочет не мыслить, заняв позицию незаинтересованного наблюдателя, читай — врача, который «лечит вопрос». Т. е. она хочет оказаться в конце мысленного эксперимента. Напротив, учение о феномене стремится оказаться в его начале. В желании трансцендентальной философии как можно меньше думать отчетливо усматривается ее филистерский характер. Но врачи были бы не нужны, если бы не было болезней. Болезни и врачи при этом могут меняться, но структура должна оставаться неизменной и необорачиваемой. Значит, структура мысленного эксперимента не зависит от его конкретной реализации и ее предопределяет. Эта структура трансцендентальна.

Наш рассказ о мысленном эксперименте мог сформировать впечатление будто бы связного перехода от одной компоненты к другой. Вряд ли это так. Скорее имеет место череда вспышек и затуханий. Было бы, конечно, весело думать, что негативность сомнения воображается или воображение мыслится, а мысль сомневается. Борьба с предрассудками доводит нас (или возвращает) до предрассудков. В этом смысле и кантовская критика, и гегелевское завершение философии обнаруживают одну и ту же хитрость разума: контрабандно вернуть спасительное богатство предрассудков. Потому что как же можно мыслить без воображения? Но зная, что воображение у нас есть, мы должны создавать эффективную видимость, что у нас его нет. То есть не сознаваться в этом. Мысль должна молчать о воображении, сомнение должно молчать о мысли.

Заключительный тезис «Логико-философского трактата» поэтому должен быть освобожден от каких-либо мистических коннота-

ций: он лишь эксплицитно прописывает основополагающий мотив всей трансцендентальной философии, представляющий собой, как уже ясно, негативную предпосылку учения о феномене. Он позволяет не сознаваться, сохраняя хорошую мину. Устойчивая связь определения и отрицания, заданная еще Спинозой, образует ее альфу и омегу. Все это в целом так и просится под бойкое перо психоаналитика. Стоит только определить что-то, как его и след простыл. Это особенно справедливо для такой темы как феномен. Т. е. если воображаем-то мы свободно, то вот молчим по принуждению. Не потому, что не можем говорить, а потому, что сказать нечего. Как у классика: рассудок без чувств пуст.

Феномен, с одной стороны, связан со схватившим его поиском (мысленным экспериментом) как с условием возможности его онтологического предъявления, а с другой — уходит во тьму незнаемого, возможных аномалий и возмущений. Феномен — это пограничное. Следовательно, сомнительной становится идея одной раз и навсегда зафиксированной шкалы, применяемой к содержаниям нашего опыта для выделения «чистых» феноменов.

Из сказанного ясно, что в составе учения о феномене не может сохраниться, по крайней мере в имеющейся его форме, язык интенсивных определений. Характеристика переживания феномена в качестве более или менее отчетливого, очевидно, предполагает, что он мыслится не изолированно, а только в контексте других переживаний, вместе с которыми оно образует последовательность, в рамках которой и варьируется «величина» отчетливости каждого из них. В учении о феномене мы имеем дело с редкостями, объединенными только присущей каждой из них в отдельности уникальностью (т. е. каждая совершенно исключительна и все вместе они всегда именно такие).

Чтобы не свести дело к простому беспорядочному коллекционированию этих редкостей, надо ими озадачиться, то есть поставленную на поток рациональную артикуляцию и сортировку приостановить. Так мы, например, озадачиваемся, вспоминая некоторые свои поступки, потому что объяснить их для нас — задача. Результатом намечаемого нами здесь учения о феномене является установка продуктивной озадаченности, образующая собой основание производимой трансформации фундаментальной онтологии. Принимая как данность, с одной стороны, незавершенность или переходность феномена и, с другой, устойчивость устанавливаемого им с целым онтологическим опытом отношения, мы, может быть,

продвинемся дальше. Отметим, что само выделение задачи-феномена как таковой вовсе не предполагает ее немедленного разрешения.

Когда ребенок говорит, что то-то и то-то ему делать неинтересно, это означает, что в предлагаемом задании он для себя задачи не видит, поскольку он его уже познал, т. е. оставил в прошлом, завершил. Наличествующие опытные знания в данном случае все же выполняют функцию обнаружения феномена, с тем только уточнением, что это обнаружение негативное. В этой ситуации происходит остановка мысли, поскольку предлагаемые ей содержания уже были обработаны ранее. Сдвиг мысли с мертвой точки происходит, когда она озадачивается, т. е. ее нечто заинтересовывает. При этом данный сдвиг имеет асимметричный, не связанный линейно с предшествующей траекторией развития характер. Ситуативность возникновения озадаченности не допускает каких бы то ни было предсказаний, прогнозов или инструкций. Ребенок может заинтересоваться, а может и нет, распределение вероятностей здесь не поддается строгому вычислению.

Мыслить, как и сомневаться, все время трудно. Что-то мы должны «незаинтересованно» пропускать. Философия вообще значима тем, что она пропускает. (В том числе пропускает в свои ворота.) Тонкость мысли обязательно должна быть сопряжена с ее разрывом. Мысленный эксперимент можно считать пробным камнем фундаментальной онтологии, которая развивается как разтождествление со своим трансцендентальным началом-феноменом, происходящее через серию сдвигов-разрывов мысленного эксперимента (но не только его!), пытающегося это начало артикулировать. Учение о феномене, тем самым, может считаться действительно выработанным только тогда, когда оно не завершено, когда ему не удается-таки присвоить феномен, будь то через мысленный эксперимент или как-либо иначе. Определение мысленного эксперимента связывается с его отрицанием. Учение о феномене согласно существу своего предмета не может быть закончено, впрочем, также, как нельзя «закончить» скальпель в руках врача. Выполнив операцию, мы откладываем его до следующего раза. И остаемся наедине с феноменами.

*А.А. Скворцов,
кафедра этики*

ДИАЛЕКТИКА НАСИЛИЯ И ВОЙНЫ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ОТВЕТ

1

Огромная заслуга философии XX века в области этики состояла в том, что она открыла и обосновала бесконечный мир ценностей, доступных человеку. И главная роль в этом деле принадлежала феноменологии, защищавшей идею об абсолютной значимости ценностей, которые не сводимы ни к культурно-историческим условиям, ни к субъективным оценкам. Вершиной данного направления, бесспорно, стала «Этика» Николая Гартмана, которую с полным правом можно назвать энциклопедией феноменологической аксиологии. Гартман не просто показал нам всю красоту и силу ценностного космоса, но и дал ответы на множества вопросов о существовании ценностного мира, его внутренних связях, а также досконально изучил проблему его отношения к человеку. Согласно автору «Этики», царство ценностей представляет собой сферу самостоятельных, независимых от субъекта априорных сущностей, чье существование является таким же, как способ бытия математических объектов и логических связей. Лучшей же аналогией из истории философии для уточнения собственного взгляда на способ бытия ценностей Гартман считает платоновские идеи. Чистый аксиологический мир,

как в диалогах великого последователя Сократа, не является частью ни реального, физического мира, ни сознания. Однако не быть частью, не значит быть полностью чуждым сознанию. Появляясь в субъекте, ценности обретают новое важное качество. Будучи априорными сущностями, они необходимо являются нам и другой стороной - долженствованием, т.е. они требуют от нас своей реализации. И с этим требованием связано высокое назначение человека — быть проводником ценностей из идеального мира в реальный. Но высокое назначение требует и большой ответственности, ибо субъект, по мнению Гартмана, «...один может подчиниться идеальной власти ценностей. Остальное сущеe глухо к зову идеального»¹.

Последняя мысль особенно значима для современной европейской этики. Феноменология показала нам ценностный горизонт, но значительно меньше уделила внимания проблеме реализации ценностей в мире. Но моральную философию, в первую очередь, интересует вопрос, как аксиология становится праксиологией. Значительно больше заслуг в этом плане лежит на этике ответственности (Д. Бонхеффер, Г. Йонас, К.-О. Аппель) и этике благоговения перед жизнью А. Швейцера. Они обе обосновали активную гражданскую позицию человека в социуме, призывали к участию всего населения земли в решении глобальных проблем. Благодаря им, по-новому зазвучала христианская идея абсолютной ответственности человека за судьбу всего мира. Необходимость реализации ценностей в глобальном сообществе снова сделала востребованной античную этику добродетелей, которую особенно ярко защищала философия экзистенциализма. Только смелый, мужественный, волевой, отзывчивый человек способен утвердить нравственные ценности в то время, как пошатнулись все устои человечности. Однако в этике XX века один важный вопрос так и остался открытым, и думать над ним придется веку наступившему. Весь опыт минувшего столетия свидетельствует, что мораль — это не просто ценности, и не просто реализация ценностей, но еще и защита ценностей. И поэтому этика обязана отвечать и на такой вопрос: когда ценностям человечности угрожает опасность, какие способы их защиты допустимы? Здесь мы сталкиваемся с проблемой моральной допустимости насилия. Останется ли ценность ценностью, если ради ее достижения применялись насильственные методы борьбы? Или же ценность только тогда ценность, когда ее реализовывали или защищали исключительно духовным способом, не прибегая к физической силе?

¹ Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 222.

XX век, наполненный мировыми военными катастрофами, дал богатую пищу для размышления. Конечно, на данный момент нельзя решить эту проблему окончательно; скорее всего, в ближайшие столетия все останется так, как сейчас, т.е., насилие будет применяться по любому самому незначительному поводу. Но моральная философия обязана определить меру допустимости и обосновать ее рациональными аргументами. Иными словами, она должна установить общезначимый предел для морального сознания, за которым поступок будет считаться бесчеловечным.

Оговорим сразу, что под насилием мы в данном случае будем понимать организованные формы вооруженной борьбы, санкционированные государством, такие, как война, политическая власть, борьба с преступностью. Насилие как преступление против личности или насилие в повседневных отношениях уже давно считаются действиями недопустимыми и осуждаются любым нравственным мировоззрением. По поводу соответствия так называемого легитимного насилия моральным идеалам мы обсудим два наиболее известных течения в XX веке. Первое — корпус международного гуманитарного права, второе — идеи ненасилия. Они интересны нам как противоположности решения одного и того же вопроса, как тезис и антитезис.

Международное гуманитарное право, касающееся боевых действий, формировалось с середины XIX по середину XX века. Его основные положения появлялись в результате деятельности европейских антивоенных конференций, проходивших на межправительственном уровне. В 1849 г. в Париже открылся первый международный Конгресс мира под председательством Виктора Гюго, проходивший под лозунгом: «Философия мира против войны». В 1864 г. правительства ведущих стран Европы подписали Первую Женевскую конвенцию «Об улучшении участи раненых и больных в действующих армиях»; результатом этой конвенции стало создание в том же году организации, известной сегодня под названием «Международный Красный Крест». Первое соглашение об ограничении использования некоторых видов оружия был подписан в Петербурге в 1868 г. и подтвержден на Брюссельской конференции в 1874 г. Далее, в 1899 г. по инициативе русского царя в Гааге прошла конференция, утвердившая конвенцию о законах и обычаях сухопутной войны. Появившаяся по ее итогам первая Гаагская конвенция включила в себя запрет на использование удушливых газов и летательных аппаратов в боевых целях, запрет на бомбардировки

мирных городов, жилищ и строений, а также утвердила принципы гуманного обращения с ранеными и пленными. Как известно, конвенцию одобрили все крупные европейские державы, кроме Германии. В 1907 г. II Гагская конвенция подтвердила первую и добавила правила ведения морской войны. Свое завершение гуманитарное военное право нашло в четырех Женевских конвенциях (1949) и двух дополнительных протоколах к ним (1977), ставших итогом правового осмысления событий Второй мировой войны.

Если беспристрастно анализировать содержание перечисленных международных пактов, то надо признать: они оставляют двойственное впечатление. С одной стороны очевидно, что они являются развитием и попыткой практического применения гуманистических идей. Их основной пафос заключен в очень важном утверждении: вооруженную борьбу ведут не звери, а люди и, более того, цивилизованные, нравственные люди, обязанные оставаться людьми даже в самых страшных условиях войны. Конвенции снимают абсолютное разделение сторон на своих и чужих и требуют оказывать такую же помощь пленным и раненым воинам противника, как и собственным солдатам. Но, стирая это различие, они проводят абсолютную грань между участниками боевых действий и гражданским, мирным населением. Воюют друг против друга не просто люди, а армии, и мирное население не должно страдать от их соперничества. Именно с этим положением связан запрет на использование смертоносных средств массового поражения, которые неизбежно нанесут ущерб как ни в чем неповинным людям, так и их среде проживания. С другой стороны, следует отметить, что гуманистические идеи международного права граничат с признанием войны неотъемлемой и вполне допустимой частью человеческой культуры. Причина этого кроется в философских истоках антивоенного движения. Начиная с позднего средневековья, через все возрождение и Новое время проходит великая традиция трактатов о вечном мире. Их авторы, признавая бесчеловечную сущность войны, мечтали о создании международного альянса европейских государств, между которыми воцарится вечный мир. Но все они — Эразм Роттердамский, С. Франк, У. Пени, Ш. де Сен-Пьер, Ж-Ж. Руссо, И. Бентам, И-Г. Гердер — тем не менее, допускали исключительные обстоятельства, когда война все же необходима. Таким случаем может стать, например, агрессия против цивилизованной Европы со стороны жестоких варваров, не считающихся с идеями прав человека. Но если такой случай исторически возможен и морально допустим, то

объединенному европейскому альянсу необходимо содержать армию, готовить ей пополнение, воспитывать будущее поколение на идеях защиты родины, т.е. относиться к войне так, как всегда к ней относились в любой культуре: как к неизбежному злу. Традицию трактатов о вечном мире подытожил и придал ей современный вид И. Кант. Он видел значительно глубже мыслителей просвещения и полагал, что путь к всеобщему миру лежит не через проповедь пацифизма и разоружения, а через создание иных политических условий существования европейских держав. Кант отвергал идею объединенной Европы, считая, что в таком случае наиболее влиятельные государства начнут притеснять менее влиятельные, а это и есть прямой путь к вечной вражде. Единение должно быть не механическим, в смысле сосуществования в общих границах, а основываться на одинаковых принципах ведения внутренней и внешней политики. Следует отказываться не от оружия (в противном случае велика вероятность военной угрозы извне), а от условий, которые обычно ведут к применению вооруженной силы. По мысли Канта, государства не должны использовать тайную дипломатию, не должны содержать постоянную (но не милиционную!) армию, претендовать на территорию соседей, вмешиваться в их внутренние дела, использовать внешние долги для давления на политику другой страны и т.д. При этом устройство европейских держав должно быть преимущественно республиканским, а международные отношения следует строить по принципу кооперации хозяйственной деятельности и права гостеприимства при перемещении жителей. Любопытно, что Кант рекомендует внести в антивоенный договор тайную статью, которая гласит: «Государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности вечного мира»¹. По сути, это и было сделано при разработке международного гуманитарного права

Однако антивоенное право XX века касается преимущественно условий ведения войны, а не условий ее прекращения. Убеждение философов Просвещения в том, что вооруженная борьба допустима в крайнем случае, привело к правовому определению войны как «последнего средства». Последнего, значит применяемого, когда все остальные способы исчерпаны. Есть и еще ряд условий, при соблюдении которых война считается допустимой с точки зрения международного права. Во-первых, важен характер боевых действий: они должны быть оборонительными, а не наступательными и преследо-

¹ *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Том I. Трактаты и статьи (1784 - 1796). М.: АО «Ками», 1993. С. 427.

вать цель уничтожения, а не разжигания агрессии. Во-вторых, указывается ряд недопустимых, с правовой и моральной точек зрения, действий: нанесение ударов по мирным объектам и гражданскому населению, разрушение памятников культуры, жестокое обращение с ранеными и пленными, использование оружия массового поражения и боевых средств, наносящих непоправимый вред окружающей среде. Наконец, важен и субъект права: войну допустимо вести только от лица государства и только после ее официального объявления. На таких принципах основывается правовая оценка современной войны. Именно правовая, а не моральная.

С точки зрения морального сознания, следует признать, что все указанные критерии действительно призваны ограничить вооруженное насилие. И само по себе определение вооруженной борьбы как «последнего средства» оценивает войну как крайне тяжелое, но необходимое решение. Беда только в том, что под данное определение можно подвести практически любую ситуацию. Большинство войн начиналось, когда кто-то считал себя крайне оскорбленным или видел смертельную опасность со стороны противника. Любой агрессор доказывал свое право начать боевые действия указанием на безвыходную для него ситуацию. Конечно, труднее выдать наступательный характер войны за оборонительный. Но, как правило, необходимость первого удара доказывалась страшной угрозой для жизни государства, которую якобы оказывает жертва нападения. Или, как мы наблюдаем сегодня, правомерность нападения оправдывается ужасающей угрозой всему миру, например, мифическим ядерным оружием, как это было в Ираке. Однако слабая сторона международного права выражается не только в расплывчатых критериях справедливой войны. На самом деле, общие принципы находят свое развернутое и очень подробное толкование в различных конвенциях, пактах, договорах, резолюциях ООН и т.д. Существует даже особый международный суд по военным преступлениям в Гааге. Главным разрушительным явлением для международного гуманитарного права является тот факт, что со времен основания ООН принципиально изменился сам характер человеческой цивилизации. Еще в конце XIX — начале XX века социологи предсказывали наступление новой ступени развития человеческого общества — информационной, где производство и потребление информации превзойдет производство и потребление вещей. И сегодня с полным правом можно говорить, что мы уже живем в таком обществе. И пусть оно характерно лишь для высокоразвитых

стран Запада, сути это не меняет, поскольку именно эти державы определяют мировую политику. На мой взгляд, нравственная философия оказалась не готовой к наступлению эры доминирования информационных технологий. Никто всерьез не размышлял над тем, какие разрушительные последствия может нести совершенно бесконтрольное распространение опасной информации. И ни одна философская система не поставила вопрос: как разобраться в ситуации, когда за информационной завесой невозможно отличить правду от лжи. Очевидно, что в мире, где царствуют столь сильные PR-технологии, можно обвинить в агрессии кого угодно. Мы видели, как по совершенно надуманным обвинениям были разгромлены Югославия и Ирак; причем прямой агрессии предшествовала мощнейшая информационная компания, указывавшая на эти державы как на сосредоточие мирового зла. Более того, сегодня некоторые страны, которые никогда ни на кого не нападали и ведут миролюбивую политику, например Белоруссия, Венесуэла и Куба, так же подвергаются настоящей информационной агрессии. Получается, что международное сообщество, создав правовые и нравственные конвенции для обычной войны, ничего не сделало в сфере ограничения войны информационной. Но как раз это обстоятельство почти полностью обесценивает международное гуманитарное право, т.к., используя PR-технологии, можно сегодня скрыть любые военные преступления и, более того, продемонстрировать их как торжество человечности. В ситуации такой неопределенности стало крайне сложно квалифицировать войны как справедливые или несправедливые; из-за неясности условий правильная моральная оценка вооруженной борьбы оказывается невозможной. В такой ситуации напрашивается весьма радикальный выход: так как человечество вышло на новый этап своего развития, следует все войны, независимо от обстоятельств их ведения, признать аморальными. На этом как раз настаивает вторая доктрина, к рассмотрению которой следует теперь обратиться - философия ненасилия.

2

Идеи ненасилия стали известны всему миру, благодаря деятельности М. Ганди и проповеди Л.Н. Толстого. На рубеже XIX—XX веков они нашли мало сторонников, и это несмотря на массовое антивоенное движение. Но, если вдуматься, то два этих

течения отнюдь не подразумевают друг друга. Выступать против насилия — совсем не то же самое, что выступать против войны. Войну называют злом абсолютное большинство людей, но они же считают вполне допустимыми такие формы организованного насилия, как государство, право, судебную власть, армейскую службу и т.д. Сила философского учения Л.Н. Толстого как раз и заключается не только в защите высшей человечности, но и в логической последовательности. Насилие — рассуждает Толстой — по своей сути, по определению исключает моральность, ибо последняя состоит в свободном выборе нравственного поступка. Но тот, кто подвергается насилию, лишен возможности выбирать свободно; с ним делают то, чего он не желает. И самое страшное, что делают это, прикрываясь благими намерениями, считая, что творят добро. Если это было бы действительно так, то насилие еще могло бы иметь нравственную санкцию. Но дело в том, что мы не знаем абсолютных критериев различия добра и зла. А раз так, то ради чего же мы будем совершать насилия? Ради той цели, которая лишь вероятно является добром? Тысячекратно этот аргумент усиливается при рассуждении о войне. О каком ее моральном оправдании может идти речь, если жертвы столь велики, а благая цель крайне сомнительна? Люди могут быть уверены, что участвуют в священной войне ради защиты абсолютных святынь, а на самом деле, путем манипуляций массовым сознанием, их заставляют совершать преступление. Но отрицание войны должно дополняться отрицанием государства, которое является поджигателем войны, и осуждением любого проявления насилия. Более того, — рассуждает Л.Н. Толстой, — еще неизвестно, что хуже: война, которую большинство людей осуждает, или государство, безнаказанно творящее преступления при всеобщем согласии.

До эпохи мировых войн и международных революций идеи ненасилия не находили отклика еще и потому, что человечество еще не сталкивалось со столь открытым и разнузданным злом. И даже теперь, когда это зло было распознано и обличено, мы все равно живем в эпоху непрекращающихся войн. И, кажется, все то, что Л.Н. Толстой говорил применительно к концу XIX века, еще в большей степени подходит для нашего времени. Несмотря на все беды, войны — это реальность, с которой современное человечество смирилось. По крайней мере, не видно больше столь сильного антивоенного пафоса, который наблюдался в мире во время гонки вооружений и холодной войны. Поэтому, стало очевидно, что в своей уничтожающей критике основ современного мироустрой-

ства Л. Н. Толстой был прав и прав абсолютно. Наш мир с войнами, тюрьмами, смертными казнями, оружием массового уничтожения, торговлей людьми никак не может считаться подлинной христианской цивилизацией. В основе такого ужасающего положения дел лежит убеждение, что жизнь людей можно улучшить путем насилия. Но как можно улучшить жизнь способами, которые не приемлет тот, чью жизнь собираются улучшить? На самом деле насилие никогда не устраивало, а лишь расстраивало жизнь людей. Общество всегда держалось не принуждением, которое только разделяло людей на правителей и подчиненных и нагнетало ненависть между ними, а общественным мнением, свободной лояльностью людей друг к другу. Насилием создавались государства, но никогда не создавались людские общности, основанные на духовном единении. Самую большую опасность для нравственной жизни представляет развращающее действие, которое оказывает насилие на людей. Если власть себе позволяет заставлять подданных делать то, что ей выгодно, то почему бы всем не поступать по отношению друг к другу таким же образом? Что же, в таком случае, можно сказать о войне, развращающие последствия которой просто ужасающие? Сказать можно только одно — война абсолютно недопустима для разумного человечества, желающего быть нравственным.

Вывод Л. Н. Толстого трудно оспорить с абсолютной точки зрения. Единственный контраргумент преподносит наша действительность: войны — большое зло, но они все-таки продолжаются. Можно не применять насилие самому, но что делать, когда опасность исходит от других? Вступить в схватку означает быть замешанном во зле, не вступить в нее — означает покориться воле агрессора и стать соучастником преступления. Как разрешить это противоречие и что же выбрать? Теория ненасилия предлагает свой ответ: мы обязаны вступить в борьбу, но, применяя исключительно ненасильственные средства. Это и есть самое парадоксальное во всем учении о ненасилии — призыв не противиться злу силой. Как известно, Л. Н. Толстой называл собственное учение не ненасилием, а непротивлением. Но не противиться злу силой, не означает не бороться со злом вовсе. История знает множество способов такой борьбы: забастовки, митинги и шествия, бойкот, акции неповиновения и т.д. При этом неприменение силы составляет только первую, пассивную фазу ненасильственного сопротивления. Активная часть выражена в готовности немедленно вступить в диалог с противником, взывая к его совести и помогая ему выйти из затруднительного положения.

В этом утверждении защитники данного учения видят его решающее преимущество над любыми способами насильственной борьбы. Применение насилия всегда означает окончательный разрыв конфликтующих сторон, возведение непроходимой преграды между своими и чужими. Между тем, непротивленцы злу силой отказываются делить мир на добрых и злых и не считают противников злодеями. Их атака (ненасильственная!) направлена не против человека, а против его неправильного действия. К тому же важнейший принцип ненасильственной борьбы призывает не только не совершать насильственных действий, но требует отказаться от ненависти к врагу. Только в таком случае, при соблюдении всех указанных условий, возможно подлинно моральное разрешение конфликтов.

Более того, как полагают современные сторонники данного учения, ненасильственная борьба превосходит вооруженную не только по нравственной, но и по героической ценности. Тот, кто решается встать на такой путь, должен быть готов к страданиям и даже к смерти. В этой связи М. Ганди приписывают фразу, звучащую приблизительно так: «Реки крови, быть может, протекут, пока мы завоеваем себе свободу, но это должна быть наша кровь». Получается, что ненасильственная борьба может быть весьма кровавой. Предвидя это, М.-Л. Кинг задает вопрос: «Какое оправдание имеют сторонники ненасильственного сопротивления для тех суровых испытаний, которым они подвергают людей?»¹ И отвечает: «Страдание — в понимании сторонников ненасилия — имеет огромное количество образовательных и преобразовательных возможностей»². Другими словами, страдание помогает осознать нам смысл жизни, стать сильнее и закаленнее. Прекрасно говорит об этом и Л.Н.Толстой: «...Страдания тела делают жизнь нашу такую, какую она должна быть: духовною»³. Если борец с оружием в руках может надеяться на собственную силу и хитрость, то непротивленцу остается надеяться только на силу убеждения и совесть противника. Готовность идти на такой риск ради торжества человечности, идти на мучение, но все же не прибегнуть к насилию, действительно, ставит такой поступок очень высоко по его моральному значению. Получается, что героические ценности, такие, как стойкость, мужество, самопожертвование, должны остаться в жизни и даже должны играть особую

¹ Кинг М.-Л. Паломничество к ненасилию // Этическая мысль: Науч.—публицист. чтения. 1991. М.: Республика, 1992. С. 178.

² Там же.

³ Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 360.

роль в мире, полном насилия. Однако единственным условием для их воплощения и результативного действия служит отказ отвечать силой на зло.

Наконец, ненасильственная борьба, с точки зрения ее защитников, превосходит насильственную не только с точки зрения моральности и героизма, но еще и по эффективности. Вооруженное противостояние всегда отличается тем, что одна сторона постоянно наносит ответный удар другой стороне, а та, в свою очередь, тоже не остается в долгу. В итоге они обе оказываются вовлеченными в бесконечную цепь насилия, целью которой является нанесение максимального вреда друг другу. Но если кто-нибудь бы отказался мстить, то бесконечная цепь была бы разорвана и вооруженное насилие прекращено. Да, тот, кто на это отважился, скорее всего, был бы подвергнут разграблению и унижению, но он бы прекратил самое страшное - взаимное истребление людей. Но даже такое поражение, чреватое огромным хозяйственным ущербом, значительно лучше вероятной победы, оплаченной тысячами жизней. И если цель разрешения конфликта заключается в том, чтобы разрешить его с наименьшими потерями, то учение о ненасилии могло бы стать наилучшим руководством.

3

Теория ненасилия уже сыграла и, безусловно, еще сыграет свою роль в гуманизации человеческих отношений. Сегодня насилие на межличностном уровне уже считается недопустимым и квалифицируется как преступное. Одобряется лишь насилие в отношениях, связанных с властью. Однако наше рассуждение посвящено преимущественно сложному явлению войны. И в этой связи с теорией ненасилия можно согласиться лишь в том, что война — всегда бесчеловечна и предвзвездительна. Но в остальном против учения о непротивлении можно выдвинуть не меньше контраргументов, чем против международного права. Во-первых, что касается эффективности ненасилия, то это очень спорный вопрос. Часто насильственное сопротивление ожесточает врага больше, но зато заставляет его быстрее отказаться от своих замыслов. Бесконечная цепь насилия существует разве только в сознании защитников данной теории. История знает примеры длительных, кровавых войн, но чтобы бесконечных? В итоге стороны находили приемлемый компромисс:

как победитель с побежденным, так и те, кто оставался при своих. Далее теория ненасилия признает войну крайним злом, но это тоже спорный момент. Иногда решительный ответ агрессору ведет к значительно меньшим потерям, чем многолетняя оккупация страны, которая неизбежно последует за отказом обороняться силой. Жить много лет в страхе, бедности и полной зависимости от воли господина, кажется меньшим злом, чем сражение, исход которого был бы отнюдь не ясен. Наконец, отказ одной стороны от насильственного сопротивления совсем необязательно приведет к прекращению агрессии против нее. Мы знаем, что в XX веке мировые войны шли ради уничтожения целых народов, и факт прекращения ими вооруженного сопротивления не улучшал их участи. Да и сами же защитники ненасилия соглашаются с тем, что их борьба носит весьма кровавый характер.

Такая же неясность царит и в вопросе героической ценности сопротивления. Никто до сих пор не выявил однозначную шкалу героизма, и мы никогда не сможем сказать, кто же был более самоотверженным: тот, кто боролся с оружием в руках с превосходящими силами противника, или тот, кто жертвовал собой, отказавшись применять насилие. Из-за отсутствия даже приблизительных критериев* данный вопрос не заслуживает полемики. Зато очень важным, с точки зрения этики, выглядит утверждение о моральном превосходстве ненасильственной борьбы над насильственной. Конечно, можно развивать очень длительную дискуссию на эту тему. Наша задача состоит в указании наиболее проблемных положений разбираемой теории. Так, первое, что следует отметить: почти все аргументы, которые приводит в свою пользу теория ненасилия, могут с не меньшим успехом использовать их оппоненты. Например, когда первые говорят, что ненасилие — это всегда склонность к диалогу, то вторые заметят: любая война так же сопровождается непрерывным диалогом между противоборствующими сторонами. Когда первые себе в заслугу ставят отказ судить о добре и зле, то вторые так же будут настаивать, что не желают быть абсолютным мерилом добра и зла. Но когда речь идет о спасении их родины, о выживании их народа, о защитатся ни в чем не повинных людей, то все это — наверняка добро, а вот тот, кто угрожает всему этому — наверняка творит зло. И трудно представить условия, когда в данной ситуации добро и зло поменялись бы местами. Никто из защитников не претендует на абсолютное знание добра и зла и никто не желает выступать от имени абсолютного блага; они просто считают добром свой обычный ук-

лад жизни, который враг пришел разрушить. Иными словами, они считают добром то, что тысячелетиями считали добром миллионы людей. Наконец, так же, как и М.-Л. Кинг, можно сказать, что вооруженная защита направлена преимущественно не против людей, а против их незаконных действий. Стреляют в людей не потому, что они люди, а потому, что они творят бесчинства. Только беда в том, что отделить человека от его действия невозможно. Но так же, как и сторонники ненасилия, их оппоненты могут приписать себе заслугу в том, что они не менее обращаются к совести, порядочности противника. Но если это обращение будет подкреплено решимостью дать вооруженный отпор, то обращение к совести может быть более успешным. Короче говоря, любой аргумент, любая жизненная ситуация вполне вероятно будет истолкована в пользу большей моральной ценности того или иного способа сопротивления с равным успехом. Однако есть ключевые затруднения, которые ставят под сомнения общезначимость теории ненасилия.

Во-первых, непонятно отношение обсуждаемой теории к гражданским ценностям государства, права, родины и т.д. Для Л.Н. Толстого было очевидным, что все перечисленное — фикции, выдуманные и защищаемые порочными, злыми людьми. Но современная теория ненасилия не разделяет столь экстремистского взгляда. Ее защитники, конечно, осознают, что современное государство — это преимущественно организованное насилие. Поэтому они призывают рассматривать государство в исторической перспективе. В первобытной орде право на насилие имели все, в государстве — лишь некоторые, следовательно, данный институт носит безусловно прогрессивный характер. Однако мы знаем, какие иногда творятся преступления от имени государства; пожалуй, в первобытной орде они были бы вряд ли возможны. Кстати, война ведется тоже от имени державы. Но главное возражение состоит не в примерах, а в том, что каждому человеку самостоятельно требуется решить: защищать ли ему свою родину, быть ли ему лояльным государству, или отказаться от всего этого, сославшись на нежелание участвовать в коллективном насилии? И двойственная позиция данной теории только затрудняет этот выбор.

Во-вторых, положения теории ненасилия никак нельзя принять с точки зрения принципа ответственности, постулируемого современной этикой. Если кто-то решает сопротивляться ненасильственно смертельной угрозе — то это его личное дело. Но мы ведь помним, что такой способ борьбы может привести к огромному

количеству жертв, «рекам крови». Причем, как среди самих непротивленцев, так и среди тех, кто не желает исповедовать подобную философию и не в состоянии никак себя защитить — ни насильственно, ни ненасильственно. Отчего же тогда люди, вполне способные носить оружие и сражаться, бросят на произвол врага тех, кого они обязаны защищать? Неужели это будет считаться моральным? Я предвижу возражение, что они не бросят никого на произвол, а останутся сражаться ненасильственно, но это лишь означает, что они отдадут на произвол врага и своих ближних, и самих себя. А вообще, трудно представить, что случилось бы с державой, в которой все, кто призваны защищать ее спокойствие, вдруг положили бы оружие и заявили, что отныне избирают исключительно ненасильственный способ борьбы. Полагаю, что будущее такого государства было бы страшным...

Наконец, третье ключевое возражение заключается в том, что теория ненасилия не желает видеть трагическую глубину жизни. Она не желает признать очевидного факта: на войне, которая является безусловным злом, иногда случаются примеры высшего добра, например, жертва собой во имя жизни других, или милость к поверженному врагу. Конечно, самоотверженные поступки случаются и в мирной жизни, но то обстоятельство, что такой поступок был совершен тем, кто дрался с оружием в руках, ничуть не снижает его ценности. Да, война — вид социального зла, но, как и все остальные социальные явления, она оставляет пространство, как для злых, так и для добрых поступков. А если эту же мысль рассматривать применительно к личности, то можно утверждать, что далеко не каждый человек, применявший насилие, является законченным злодеем, или, по крайней мере, лишается возможности называться нравственным. Оценку поступка как доброго или злого нельзя основывать только на внешнем характере действия — насильственном или ненасильственном. Безоружное сопротивление тоже может быть проявлением злой воли; в нашем языке есть хорошее слово для обозначения подобного явления — саботаж. Оценка поступка должна иметь отношение к его более глубоким основаниям.

4

Мы рассмотрели два возможных решения проблемы войны, или, как мы формулировали, проблемы защиты моральных ценностей: международное гуманитарное право и учение о ненасилии. При

этом целью было не указать на достоинства и недостатки обоих, а пытаться с нравственной точки зрения определиться с ценностным предпочтением между ними. Но, как уже приходилось говорить, оба ответа составляют диалектическую противоположность, тезис и антитезис. Одна доктрина говорит, что война оправдана при определенных условиях, другая — что она не оправдана вовсе. Как нас учит диалектика, обе противоположности не являются ложными; они содержат долю истины. И эта доля очевидна: оба направления исходят из неприятия войны и настаивают на гуманизации отношений между людьми. Но полноту истины должен выражать синтез. К какому же результату он нас приведет?

Основная беда двух указанных течений заключается в том, что они пытаются решать эту антиномию, находясь в рамках нормативной этики. Они стремятся вывести норму для всех возможных случаев жизни, хотя таковых нельзя перечислить даже приблизительно. Гуманитарное право рассматривает определенное количество условий, но все они достаточно спорны. Единственное бесспорное положение заключается в утверждении, что говорить о нравственной приемлемости силы допустимо только по отношению к ответному насилию; первоначальная агрессия всегда преступна. Теория ненасилия просто выдвигает единую норму: не применяй силы в любых условиях. Обе они обращаются к личности в качестве руководства к действию и подвигают ее на противоположные решения. Между тем, решение этой антиномии как раз и лежит в личностном мотиве, точнее, в том ценностном мире, который влияет на этот мотив. Если разум, пытаясь разрешить данное противоречие путем формулирования универсальных норм, путается в парадоксах, значит, следует подойти к этому вопросу с точки зрения аксиологической этики. Вспомним то, с чего мы начинали: мысль Н. Гартмана о человеке — единственном носителе и проводнике нравственных ценностей из идеального мира в реальный. В этой задаче, собственно, и состоит сама моральность. Но она невозможна без одного важнейшего условия. Сам этический феномен, по мнению Н. Гартмана, «никогда не находится в фактическом поведении человека..., единственно, где он находится — это в самом первичном осознании добра и зла...»¹ Без осознания ценностей невозможно их реализовать, иными словами — осознание высших нравственных ценностей делает человека нравственно вменяемым существом. И если он действительно обнаруживает в своей жизни высшие ценности, то ему становится

¹ Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 132.

очевидным: требовать, чтобы все всегда сопротивлялись силой, или все всегда сопротивлялись ненасилием — совершенно бессмысленно. Важный недостаток упоминаемых доктрин состоял в их попытке отобрать у человека свободу решения и загнать его в рамки далеко неочевидных требований. Но человек сам свободен решать: как ему защищать высшие ценности собственного бытия, такие, как семья, родной дом, родина, вера, жизнь своих близких и т.д. И, конечно, это решение должно склоняться не в пользу той или иной нормы, а в пользу сохранности этих ценностей. В конечном итоге, оценка поступка как доброго или злого должна исходить не способа действия (насильственного или ненасильственного), а из внутреннего мотива. И если этот мотив был свободен от корыстных побуждений, и сводился к решимости человека защитить жизнь и права своих близких от смертельной угрозы, то мы не можем к нему предъявлять никаких претензий с точки зрения нравственной оправданности такого поступка. Конечно, можно сказать, что мотивы не всегда ясны, а вот само действие всегда находится на виду. Но то, что на виду, никак нельзя оценить с точки зрения моральности, не обращая внимания на внутреннее побуждение. Иначе мы будем иметь дело не с этикой, а с простой констатацией фактов.

Получается, что войну, как и насилие, невозможно оправдать с точки зрения морали. Но можно оправдать человека, который участвует в войне и применяет насилие в безвыходной ситуации. Более того, не только оправдания, но подлинного морального восхищения заслуживает, тот, кто совершил трагический выбор драться с оружием в руках, и тем самым защитил тысячи жизней. Его чистая жертвенность, его готовность отдать жизнь за высшие нравственные ценности лучше всяких учений свидетельствует о существовании моральности.

*Сяо Цзинъюй,
кафедра эстетики*

О ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА М.М. БАХТИНА

Работы выдающегося русского философа, филолога, историка культуры М.М. Бахтина (1895-1975) оказали значительное влияние на разные отрасли гуманитарного знания. Имевший место в России и за рубежом интерес к наследию Бахтина вылился в «бахтинский бум» в конце 80-х годов. С этого времени идеи М.М. Бахтина находятся в центре внимания мирового гуманитарного научного сообщества, и он остается одним из самых влиятельных и читаемых русских мыслителей за рубежом. Несомненно, одна из наиболее важных отраслей его научных исследований это философия языка.

По существу, философия языка М.М. Бахтина представляет собой методологию «металингвистики». Разработанная М.М. Бахтиным в 20-х гг., как философско-лингвистический метод, «металингвистика» в отличие от лингвистики изучает не «мертвую» систему языка, а те элементы, которые не укладываются в рамки исследований традиционной лингвистики. То есть Бахтин рассматривал язык в действии, что стало преодолением устоявшихся в лингвистике стереотипов.

Исследование металингвистической теории М.М. Бахтина, отразившейся в разные периоды в произведениях: «Марксизм и философия языка» (1929), «Проблемы творчества Достоевского» (1929), «Проблема речевых жанров» (1953) и т.д., дает основание для вычеления двух основных моментов, касающихся семиотики и «теории слова».

Для того, чтобы подчеркнуть идеологичность, социальность и историчность предмета металингвистического изучения, М.М. Бахтин выдвинул концепт «знак». Он отметил, что «знак» тесно связан с идеологией и «мир знака»¹ существует вне материального мира. Иде знак — там и идеология и ее (идеологии) «область совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Всему идеологическому принадлежит знаковое значение»². По Бахтину, знаковое существование оказывается так называемой идеологией и в этой связи знак — это форма существования идеологии, а идеология одновременно является смысловым содержанием знака. Кроме того, М.М. Бахтин четко обозначил, что «знак не просто существует как часть действительности, но отражает и преломляет другую действительность... Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, правдивость, справедливость, добро и др.)»³

Касаясь теории «слова», М.М. Бахтин указал, что в реальном обществе самым главным знаком является язык, конкретной формой существования которого оказывается слово. По мнению М.М.Бахтина, слово является, прежде всего, носителем идеологии, которая должна рассматриваться как какое-то мировоззрение. Как писал М.М.Бахтин: «...Слово является не только наиболее показательным и чистым знаком, слово является, кроме того, нейтральной областью идеологического творчества»⁴; «Слово сопровождает и комментирует всякий идеологический акт»⁵.

М.М. Бахтин указывал, что: «Все разобранные нами особенности слова — знаковая чистота, идеологическая его нейтральность, его причастность жизненному общению, его способность стать внутренним словом и, наконец, его обязательная наличность как сопровождающего явления во всяком сознательном идеологическом акте — все это делает слово основополагающим объектом науки об идеологиях»⁶; и подчеркивал, что общественное бытие людей определяет их мышление⁷. В данном отношении он производил анализ с точки зрения идеологии того времени, рассматривая знак с точки зрения исторического материализма о взаимоотношении экономи-

¹ Бахтин М. Под маской. Москва, 2000. С. 354.

² Там же. С. 354.

³ Там же. С. 354.

⁴ Там же. С. 358.

⁵ Там же. С. 359.

⁶ Там же. С. 359.

⁷ Маркс и Энгельс. Критика политической экономии. Предисловие//«Сборник Маркса и Энгельса» Том 2 . Пекин, Издательство Народ, 1966. С. 113.

ческого базиса надстройкой. Он утверждал, что: «Производственные отношения и обусловленный ими социально-политический строй определяют все возможные словесные соприкосновения людей, все формы и способы их словесного общения: в работе, в политической жизни, в идеологическом творчестве. Условиями же, формами и типами речевого общения в свою очередь определяются как формы, так и темы речевых выступлений».¹

М.М. Бахтин высказывался за металингвистическое изучение языка, за сочетание лингвистического метода с методом социологическим и на этой основе создал «теорию слова», сутью которой является понятие «диалогизм». Подлинная жизнь языка заключается в слове, а всякое слово обладает «внутренней диалогичностью». Иными словами, всякое слово находится в нескончаемом потоке общения и истории. Оно «диалогично, т.е. адресовано другим, участвует в процессе свободного и равноправного обмена мыслями с другими»². Такая диалогичность слова отражает диалогическую суть человеческого мышления и сознания, а также суть человеческой жизни.

Философия языка М.М. Бахтина оказала глубокое влияние на развитие современных методов лингвистических исследований. Методы современной лингвистики обеспечивают точный анализ разных языковых составляющих: фонетики, лексики, синтаксиса, стилистики. При анализе языковой коммуникации обычно рассматриваются единицы речевого общения, то есть относительно стабильные речевые формы (речевые жанры). Между тем этого еще недостаточно для познания речевой коммуникации. В связи с этим выделяется 2 типа методологии лингвистики. Первый тип — изучение языка только в системе языка, ограничиваясь неисторическим и несоциальным объяснением языкового феномена. Второй тип — изучение языка в действии, превосходящем языковую систему. М.М. Бахтин в наибольшей степени акцентирует внимание на последнем типе методологии, который является сущностью его металингвистики и методом исследования многих других гуманитарных наук. Например, эта теория была заимствована структуралистской семиотической школой, тартуско-московской семиотической школой, русской школой функциональной стилистики и многими лингвистическими школами других стран мира.

Центральный концепт философии языка М.М. Бахтина «слово» разделяется на две части — диалог и монолог. Диалог является

¹ Там же. С. 362.

² Бахтин М.М. Собрание сочинений. Том 5. Москва. 1997. С. 213.

речевым потоком, в котором участвуют два или более двух говорящих, а монолог — высказывание одного человека, развивающееся на основе диалогических форм, которое таким образом представляет собой более развитую и сложную форму слова. Оно воплощает в себе развитие культуры и оказывается в центре внимания филологии. М.М. Бахтин указал, что диалогичностью проникнуто все слово и придал диалогу ведущую роль. Это придает большое значение освобождению от традиционного лингвистического норматива и раскрытию языковой закономерности во взаимоотношениях между отдельными индивидуумами и окружающим их обществом. М.М. Бахтин выступал инициатором «диалогизма» как постоянно развивающейся, открытой ко всему окружающему модели мышления. Эта философская позиция Бахтина акцентирует внимание на инновационности метода мышления и необходимости теоретического изучения.

Во-первых, любая теория, как и все остальное в мире, развивается и поэтому невозможно существование никаких обособленных мыслей. Мыслей, не связанных ни с предшествующим, ни с последующим состоянием мышления, состоянием сознания. Поскольку всякая мысль существует в контексте определенной истории и рождается на стыке разных сознаний, необходимо развивать диалогизм. Необходимо непрерывно совершенствовать человеческое мышление и продвигать его на более высокую ступень развития.

Во-вторых, существующее в течение долгого времени осмысление бытия с позиции противоположностей вызвало у людей привыкание к дуализму. Это значительно ограничило развитие мышления и привело людей к мертвым, застывшим точкам зрения. На самом деле противоположности всяких вещей и явлений могут находиться в неразрывной связи друг с другом, иногда даже сосуществовать, взаимодополнять и зависеть друг от друга. Из этого видно, что диалогизм и открытое мышление, несомненно, рациональны. Это напоминает о необходимости изменения традиционных методов мышления с позиции дуализма и создания плюралистических моделей мышления.

Литература

Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1997.

Бахтин М. Под маской. М., 2000.

Маркс и Энгельс. Критика политической экономии. Предисловие// «Сборник Маркса и Энгельса». Т. 2, Пекин, Издательство Народ, 1966.

*И. Н. Харламов,
кафедра философской антропологии*

ОЗНАЧЕННОЕ СОЗНАНИЕ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Теория деятельности родилась в Германии, в работах Фихте, Гегеля и Маркса. История деятельностного подхода в советской психологии началась в 1922 году с работы С.Л. Рубинштейна «Принцип творческой самодеятельности». В ней он писал: «Субъект, определяясь своими деяниями, этим самоопределяется»¹. Для немецкой философии в деятельности было важно другое. Главная черта деятельностного подхода—это идея опосредствования². Эту мысль, как эстафетную палочку Рубинштейну передали марбургские неокантианцы. Рубинштейн передал эту эстафету Выготскому, Леонтьеву, а затем и Щедровицкому.

Означенное сознание и деятельностная модель описания человека

Деятельность является предметно-знаковой объективацией внутреннего плана сознания. Или, как это звучит в терминологии Рубинштейна: сознание оказывается свернутой деятельностью. И чтобы увидеть сознание, надо эту деятельность развернуть и

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М., 1997. С. 154.

² Лекторский В. А. Деятельностный подход: смерть или возрождение?//Вопросы философии. 1992, № 2. С. 58

представить в виде последовательности операций, действий, потребностей и мотивов. Эта последовательность является чередой знаков, которыми ты означаешь собственное сознание. Когда ты обнаруживаешь у себя какие-то потребности или мотивы, — тем самым ты что-то сообщаешь о своем сознании. Это сообщение гласит, что твое сознание — это Другой в тебе. Знаки являются средством социальной связи между тобой и твоим сознанием. Они социально обусловлены, потому что всегда адресованы тебе как Другому. Это понял Л. Выготский, как понял он и то, что, становясь средством овладения собственным поведением, знак переносит социальное отношение к субъекту внутрь личности¹. Социум — это коммуникация между Другими. Поэтому вместе со знаком в тебе поселяется Другой. Означенное сознание делает тебя элементом социума. Социум учит тебя использовать знаки, чтобы видеть в себе потребности и мотивы и находить общий язык с другими, обнаружив их потребности и их мотивы. Однако никаким знакам не под силу найти тебе общий язык с самим собой.

В истории деятельностного подхода известны две версии интериоризации, два способа образования внутреннего плана сознания из внешнего плана действия. Предметный и знаковый. Предметная интериоризация осуществляется путем выделения в структуре сознания мотива, цели, операции и действия. Знаковый способ объяснения внутреннего плана сознания состоит в понимании деятельности как коммуникации, то есть обмена знаками. Интериоризация в данном случае предстает не просто как перенос внешней деятельности во внутренний план, а как присвоение индивидом форм коллективной деятельности. Предметное действие позволяет использовать предметы внешнего мира как функциональные органы сознания, расширяющие его возможности. Например такие возможности, как память. Знаковое действие расширяет коммуникативные возможности сознания. Такие, как способность к обучению. Первый подход в психологии реализовали А.Н. Леонтьев и П.Я. Гальперин. Второй — Л.С. Выготский, А.Р. Лурия и В.В. Давыдов. Однако при всех различиях объединяет их одно. И в знаковом, и в предметном действии «основным, подчиняющим себе все другие, является процесс воспроизводства структуры деятельности»². К такому выводу пришел Г.П. Щедровицкий.

¹ *Выготский Л. С.* Собрание сочинений в 6 тт. Т. 6. М., 1984. С. 56.

² *Щедровицкий Г. П.* Лингвистика, психолингвистика, теория деятельности// Теория речевой деятельности. М., 1968. С. 74.

В 1927 году Л.С. Выготский описал «исторический смысл психологического кризиса»¹. По мысли Выготского, кризис современной ему психологии состоял в том, что это «естественная наука о неестественных вещах»². Или, как выразился А.И. Введенский, «естественная наука одушевленных явлений». То есть это мифология, корни которой уходят в этимологию слова «психология». Перед Выготским стояла альтернатива выбора между описательной и объяснительной мифологией. Он выбрал экспериментальную линию развития психологии. На страницах своего методологического исследования Выготский много и мучительно размышляет о том, как ему назвать свою естественнонаучную психологию. Не придумав ничего нового, он остановился на слове «психология». В итоге, деятельностная теория психики стала мифологией сознания, то есть «учением о душе без души»³. Эта мифология построена на фразах, которые звучат как заклинания, не проясняя смысла проблемы сознания: «Мотив предметов», «Значение предмета не есть значение слова», «Личностный смысл — это мотивированное отношение к значению» и т.д.⁴

А.Н. Леонтьев избрал другую стратегию. Для него трудность состояла в том, что «предметное содержание внешней деятельности представлялось чем-то бесспорно непсихологическим, а «истинное содержание» психической деятельности — чем-то непредметным»⁵. Поэтому Леонтьеву нужно было найти эффективное средство, чтобы стереть различие между предметной деятельностью и внутренним миром сознания. Ведь он, как и Выготский, полагал, что формы внешней деятельности, в том числе и речевого общения, и внутри остаются внешними. Леонтьев решил, что пропуском для внешнего во внутреннее является предметное действие. Он растворил психику внутри деятельности и заменил беспредметный мир сознания предметными схемами действия. По мысли Леонтьева, действуя с предметами, ребенок понимает логику организации предметов в мире. Одновременно он усваивает смыслы и значения создателя этого предмета и таким образом постепенно усваивает смыслы и значения социума. Этот процесс развития смысловой сферы сознания был назван социализацией. Однако для Леонтьева проблемой, не решаемой действиями с предметами, стала многомерность разви-

¹ *Выготский Л. С.* Собрание сочинений в 6 т. Т 1. М., 1982.

² Там же. С. 380.

³ Там же. С. 383.

⁴ Психолингвистические проблемы семантики. М., 1983. С. 7-8.

⁵ Там же. С.256.

того сознания¹. Единицами анализа деятельности у Леонтьева были отдельная деятельность, действие, операция, мотив, цель и условие. Язык описания деятельности оказался непригодным для описания всех измерений сознания. Ведь очевидно, что человек живет не только среди предметов, но и в пространстве, освобожденном от вещественного содержания. Мотивированная деятельность не могла объяснить существование образного мышления и идеального. Поэтому Леонтьев придумал новый язык, который, по его мнению, должен был описывать процесс рождения сознания. Элементами этого языка были чувственная ткань, значение и личностный смысл. В зазоре между этими двумя языками, в этом «пятом квазиизмерении»² должно было обитать сознание человека. В этом измерении мир представлен не как предмет, но как значение. Значения по улицам не бегают, они живут в языке³. Социализация обучает языку, а язык обучает сознание оперировать вместо предметов словами и их значениями. В мире, организованном по законам языка, социализированное сознание организовано по этим же законам. И поэтому значения в языке всякий раз дублируются значениями в сознании. Вот это удвоенное значение было названо Леонтьевым личностным смыслом. Личностный смысл, по мысли Леонтьева, всегда индивидуален. Он побуждает к действию. К тому, чтобы ко всем значениям мира ты относился с позиции мотивированного деятеля, т.е. дублировал свое сознание в действии. Однако, определяя личностный смысл как мотивированное отношение к цели⁴, Леонтьев так и не сумел объяснить его причины. Ведь в мире значений трудно отличить мотив от цели. Тем более трудно определить, когда мотив обуславливает цель, а когда наоборот — цель обуславливает мотив.

Психологии известен еще один вариант мифологии сознания. Его предложил П.Я. Гальперин, создав представление об ориентирующей функции психики. Его уже не волнует душа, для него «самое важное и трудное в поведении — это правильно ориентироваться в обстоятельствах, требующих действия»⁵. Вопрос в том, кто управляет поведением — деятель или деятельность. Гальперин отвечает: действует деятель. «Я» остается воображаемой точкой позади всякого опыта»⁶. Гальперин исходит из того, что прежде чем дейс-

¹ Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1977. С. 80.

² Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения. М., 1983. С. 252.

³ Леонтьев А.Н. Восприятие и деятельность. М., 1976. С. 26.

⁴ Психолингвистические проблемы семантики. М., 1983. С. 9.

⁵ Бльперин П.Я. Психология как объективная наука. Москва-Воронеж, 1998. С. 269.

⁶ Там же. С. 239.

твовать всякое действие нужно вначале представить. То есть нарисовать картинку, вообразить. Ведь наивно считать, что действовать можно наобум, в надежде на то, что смысл действия родится в самом действии. Действовать нужно осмысленно. Так вот действию образ не нужен. Образ нужен субъекту. А поскольку субъект — это всегда субъект целенаправленного действия, постольку образ оказывается превращенной формой цели. Цель нужна Гальперину, чтобы объяснить, как организм постепенно становится личностью. Фактически Гальперин переозначил язык Леонтьева, сохранив направление движения его мысли. Компонентами ориентировочной деятельности остались орудие, мотивация, действие. Казалось бы, Гальперин предложил психологии говорить о воображении как о том, что создает план идеального действия. План, в котором субъект может воздействовать на самого себя. Однако у Гальперина субъект не действует, а всего лишь ориентируется. И образ у него — это не функция воображения, а функция памяти.

Означенное сознание в психологии Л.С. Выготского

Л. Выготский означает сознание фигурой Другого. Для него очевидно, что без Другого никому не дано увидеть себя в сознании, как никакому ребенку не дано повзрослеть без воспитателя. Самый важный и основной из генетических законов, к которому приводит исследование высших психических функций гласит, что всякая символическая деятельность ребенка была некогда социальной формой сотрудничества и сохраняет на всем пути развития до самых высших его точек социальный способ функционирования¹. Вся логика повествования Л. Выготского строится на том, что язык преодолевает сопротивление эгоцентризма ребенка и помогает проникнуть внутрь него социуму. Вместе с социумом в человека проникают мышление и сознание.

В ходе своих экспериментов Л. Выготский приходит к выводу, что деятельность заставляет каждого ребенка увидеть в Себе Другого. Вначале этот Другой — неловкий и непослушный, как животное. Он ко всему тянется, так как воспринимает весь мир как продолжение себя. Социум в лице воспитателя требует от ребенка приучить этого Другого к культуре и обучить манерам поведения. Ведь, как писал Гальперин, «способность ориентироваться на то, что знаешь, воп-

¹ *Выготский Л.С.* Собрание сочинений в 6 т. Т. 6. М., 1984. С. 56.

реки тому, что видишь надо еще приобрести»¹. Чтобы ребенок не остался животным, он должен овладеть своей деятельностью. Этим он занимается, когда учится говорить, читать, писать, считать, рисовать². Деятельность помогает ребенку отличать свои действия от своего восприятия. Она приучает его к мысли, что в отличие от животного, у ребенка поле внимания не совпадает во времени с полем восприятия. Социум подсказывает ребенку, что внимание и память организованы не на основе зрительного поля, а на основе речи. Ведь речь соединяет то, что разнесено во времени и пространстве. В процессе деятельности ребенок начинает пользоваться речью — он адресует знаки этому Другому в себе. Вначале вслух, потом шепотом. И если обезьяна должна прежде всего увидеть палку, чтобы обратиться на нее внимание; то речь помогает ребенку вначале обратить внимание, чтобы увидеть. В конце концов, чтобы справиться с раздвоенностью и подчинить обезьянку в себе целям своей деятельности, ребенок изобретает внутреннюю речь. Для Л. Выготского «ясно, что такая аутоstimуляция могла возникнуть лишь после того, как подобные стимулы уже были созданы для стимуляции другого. Знаковая операция проходит, видимо, такой же путь, какой в онтогенезе проходила речь, бывшая раньше средством стимуляции другого человека»³. Сознание Другого избавляет меня от обезьяны во мне. Таким образом Другой, бывший моим воспитателем, становится мною. И я, подражая воспитателю, становлюсь воспитателем самого себя. Другим для самого себя. Это самовнушение во мне происходит на языке внутренней речи.

Разграничение Выготским внешнего и внутреннего плана в речи призвано выделить в ней звуковую и смысловую стороны. Разделение этих двух планов позволяет в звучащей речи услышать грамматическое, а во внутренней — психологическое подлежащее. Во внешней речи мы слышим ударение, во внутренней мы расставляем логические акценты. И там, где логика не совпадает с грамматикой, — то, что произносится не совпадает с тем, о чем говорится. Несовпадение грамматического и психологического подлежащего является для Выготского условием движения от мысли к слову и обратно — от звука к смыслу. Слова мы произносим, смысл понимаем. Поэтому «говорение требует перехода из внутреннего плана во внешний, а понимание предполагает обратное движение — от внешнего

¹ Галтерт П.Я. Психология как объективная наука. Москва-Воронеж, 1998. С. 364.

² Выготский Л.С. Собрание сочинений в 6 т. Т.6. М., 1984. С. 54.

³ Там же. С. 62.

плана речи к внутреннему»¹. Существование психологических подлежащих позволяет нам слышать одно, а понимать другое. Ведь когда говорим — мы идем от части к целому, от слова к предложению, а когда понимаем — от целого к части, от смысла к высказыванию. То, что помогает понимать смысл высказывания раньше того, как оно будет произнесено и называется внутренней речью или задними мыслями. Скрытые мысли Станиславский прочитал в разговоре Чацкого и Софьи, а внутреннюю речь Выготский услышал в идиомах. Во внутренней речи смысл высказывания доминирует над значениями отдельных составляющих его слов, потому что, меняясь в каждой ситуации, он меняет и значение отдельных слов. Значением высказывания для внутренней речи становится не предметная отнесенность каждого слова, но уместность всей фразы в конкретной ситуации. «Для перевода этого значения на язык внешней речи пришлось бы развернуть в целую панораму слов влитые в одно слово смыслы»².

Выготский цитирует Полана, когда говорит, что смысл является внеязыковой формой для аффективных содержаний сознания. Смысл есть совокупность всех психологических фактов нашего сознания³. Смысл вне связи со словом существует как аффект. Однако мысль о невербальном сознании не получит развития в общем контексте исследования Выготского и он вернется к интерпретации смысла как ситуативного набора ассоциаций. Он не сможет вернуть человека из мира идеального в мир реальный, где существуют не мысленные чувства, а немислимые переживания. Выготский не сможет до конца выдержать оппозицию, в которой внутренняя речь является переживанием, а внешняя — высказыванием.

Когда Выготский постулирует, что непосредственное общение сознаний невозможно не только физически, но и психологически, он отказывает внутренней речи в привилегированном доступе к своим и чужим мыслям. «Мысль не только внешне опосредуется знаками, но и внутренне опосредуется значениями»⁴. Это значит, что у Выготского внутренняя речь, как и внешняя, состоит из знаков. Только знаками этими являются не слова, а значения. Во внутренней речи мысли встречаются со значениями, а значения со словами. Внутренняя речь — это беззвучное высказывание, или, как напишет Выготский, черновик письменной речи. Поэтому произносить

¹Там же. С. 292.

²Там же. С. 326.

³Там же. С. 322.

⁴Там же. С. 332.

внутреннюю речь — все равно, что мыслить словами. Выготский полагает, что смысл во внутренней речи мы понимаем так же, как значение слова, а саму внутреннюю речь мы произносим так же, как и внешнюю. Он лишает внутреннюю речь плана выражения, оставляя за ней лишь функцию содержательного фона сознания. «Внутренняя речь по синтаксическому строению почти исключительно предикативна»¹ и состоит из одних сказуемых. Подлежащие этой речи не нужны, потому что тема нашего внутреннего диалога всегда известна нам. Внутренняя речь ни о чем не повествует и ничего не доказывает. Она убеждает. Ведь по мере овладения внутренней речью слов в ней становится все меньше, а мыслей больше. И если ребенок воздействовал на свою внутреннюю речь словом, он из слов брал мысли, то во внутренней речи взрослого человека слово уже не отличается от мысли, и поэтому оно не может воздействовать на мысль. Внутренняя речь нужна человеку для самовнушения, чтобы мысли подчинялись мыслям, не называя того, о чем идет речь. Эта речь выполняет функции Другого, слова которого с годами потеряли свою суггестивное назначение.

Согласно Выготскому, путь от внутренней речи до внутренней речи опосредован словом. В связи с этим не понятно, какое отношение имеют к внутренней речи приводимые Выготским примеры из Толстого и Достоевского, где в одном случае Кити объясняется с Левиным посредством начальных букв слов, а в другом мастеровые ведут диалог посредством одного нецензурного слова. О какой «психологической близости» и «общности апперцепции» говорит Лев Семенович? Как он может допустить, чтобы подлежащее высказываемого суждения содержалось в мыслях собеседника², когда мысли опосредованы знаками и значениями? Эти примеры иллюстрировали бы работу внутренней речи как некой интуитивной коммуникации, если бы Выготский допускал существование эмоционально переживаемых значений. Если бы у него интонация была не средством сообщения, а средством переживания. Внутренняя речь у Выготского помогает оформлять мысли в слова и обобщать цепи ассоциаций в значения, но она не позволяет быть откровенным с самим собой и с другими. С другими — потому что во внутренней речи мы все равно будем слышать слова, а не мысли друг друга. С собой — потому что слова внутренней речи не являются языком переживаний, ибо они ничего не выражают.

¹Там же. С. 223.

²Там же. С. 3П.

Однако «мысль — это еще не последняя инстанция во всем этом процессе»¹. Выготский понимает, что человек — это граница мыслимого и невысказанного, когда говорит, что мысль не может родиться из мысли. Для мысли нужно невысказанное, как для знака нужно неопределенное. На последних страницах «Мышления и речи» Выготский сделал попытку приблизиться к невысказанному в человеке, предположив, что мысль должна быть мотивирована. «За мыслью стоит аффективная и волевая тенденция»². Аффект и воля являются условиями всякой мысли. Поэтому ни одна мысль не может быть понята, если не ясно, с какой целью и ради чего она высказана.

У Выготского аффекты мотивированы на языке внутренней речи. Он полагает, чтобы испытывать аффекты, нужно иметь представление об аффектах. Однако сам Выготский догадывается, что никакой мысленный язык не поймет невысказанное. Словам какого языка под силу выразить эмоции? Для этого Лев Семенович должен был бы допустить существование умных аффектов, которые сами о себе говорят. Но это невозможно. Чтобы понимать аффекты у нас уже должны быть сами аффекты, а не внутренняя речь, которая о них повествует. Ведь аффекты — не результат обобщения, а результат переживания. Внутренняя речь не является переживанием. А раз так, то проблемой, нерешенной в «Мышлении и речи» останется то, в каких формах я имею представление об аффектах у себя и у других. Какая узнаю, что у речи есть цель? Мотивы социальны, а потому словесно оформлены во внутренней речи. Аффекты несоциальны, и потому они неопределены и предшествуют внутренней речи. Мотивация речи предшествует самой речи. На каком языке существуют аффекты, мотивирующие внутреннюю речь? В каких словах мы осознаем невысказанное и дословесное, если мысль воплощается в слове? Внутренняя речь не позволяет Выготскому ответить на эти вопросы. Чтобы ответить на них, он должен предположить существование неопределенного сознания.

Во внутренней речи есть только предчувствие неопределенного сознания. Выготский пишет: «Если ощущающее и мыслящее сознание располагает разными способами отражения действительности, то они представляют собой и разные типы сознания»³. Определенный и неопределенный. Ощущающее и мыслящее сознание встречаются во внутренней речи, порождая словесно оформленное сознание.

¹ Там же. С. 332.

² Там же.

³ Там же. С. 336.

Однако в этой речи неозначенное сознание оказывается репрессировано Другим и языком, которые поселились во мне, когда я стал элементом социальных коммуникаций. Ниже Выготский цитирует Фейербаха: «Язык и есть практическое существующее для других людей, а следовательно, и для меня самого, сознание»¹. Вслед за Выготским и Бахтин считал, что индивидуальные мысли и чувства производны от межиндивидуальных форм речевого общения.

Означенное сознание в философии языка М.М. Бахтина

В философии Бахтина сознание означено планом выражения. У него выражаемое не существует помимо выражения. И если Выготский помещает сознание в пространство внутренней речи, которая не требует выраженности вовне, то Бахтин располагает сознание между словами, лишая всякую речь недосказанности. «Слово — это знаковый материал внутренней жизни сознания»². В философии языка Бахтина нет невысказанных мыслей, потому что никакая мысль не возможна помимо высказывания. А поскольку слов всегда больше, чем мыслей, постольку нет и невоплощенных замыслов. В этом мире никто не знает ничего более того, что он сказал.

Выготский на короткий период связывает детскую мысль с предметами, когда она равна самой себе и не умеет прикрывать одни мысли другими. Бахтин изначально лишает мысль связи с предметами. У Выготского знак как предмет мира равен самому себе, у Бахтина знак никогда не равен самому себе, а слово не равно значению слова. Слово — это медиум сознания³, которое нужно анализировать не как вещь, а как знак. У Выготского знаки неизменны, меняются только значения. Поэтому у него знак — это продолжение мира. Бахтин думает иначе. Для него реальность — это образ реальности, который задает горизонт всех возможных представлений о мире. Бахтина интересуют не себестождественные предметы мира, а представления об этих предметах. Ведь если в мире нет знаков и представлений, то в нем есть только физиология и орудия производства. Вещи не лгут, не говорят ни о добре, ни о справедливости, хотя в мире есть представление о

¹ Там же.

² *Бахтин М.М.* Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. М., 2000. С. 358

³ Там же.

лжи, добре, и справедливости. Следовательно действительность состоит не из предметов, функция которых исчерпывается их назначением, а из знаков действительности, функция которых — оценивать, то есть преломлять действительность в представлениях. Реальность — не объект восприятия, но объект представления. Поэтому по Бахтину мысль связана не с предметами, а со знаками.

Изменчивость знака Бахтин объясняет тем, что языковое сознание говорящего и слушающего имеет дело не с абстрактной системой нормативно-тождественных форм языка, а с языком-речью. Себетождественное слово — это слово из иностранного словаря, это слово-вещь. «Слово противостоит говорящему на родном языке не как слово словаря, а как слово разнообразнейших высказываний»¹. От нормативного языка живая речь отличается тем, что в ней помимо словесного есть и внесловесное содержание, названное Бахтиным жизненной идеологией. Внесловесное — это индивидуальное в слове, то, что помогает нам произносить и слышать не слова, а истину или ложь, важное или не важное, приятное или неприятное. Внесловесные содержания в высказывании не зафиксированы и не упорядочены. Они зависят от нашего настроения и обуславливают неповторимость слова в каждой новой реплике. Бахтин игнорирует в высказывании индивидуальную обусловленность и оставляет только вариативность форм высказывания. Цитата из работы «Марксизм и философия языка»: «Индивидуально-органический фактор совершенно несущественен для понимания основных творческих и живых линий содержания сознания»². Бахтина интересует, в каких формах ответ на вопрос «тепло ли тебе?» может звучать как констатация факта, а в каких — как иронический ответ. Однако он не собирается отвечать на вопрос, что является условием самой констатации или иронии в ответе.

В решении проблемы индивидуации плана выражения возможны противоположные подходы. Первый обозначен Флоренским, полагавшим, что усилия по поиску нужных слов неотделимы от первичных психических элементов, мотивирующих само это усилие. В высказывании для нас важно именно то, что мы хотим сказать, а не то, что может услышать наш собеседник. «Чтобы быть от меня исходящей, речи необходимо подчиняться малейшим тонкостям моей мысли»³. Незнаковый характер мысли у Флоренского

¹Там же. С. 406

²Там же. С.426.

³ Флоренский П.А. Структура слова // Контекст. Литературно-теоретические

заставляет слово быть содержательным и произвольным. В свою очередь понимание «устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения»¹. В традиции, озвученной отцом П. Флоренским, понимание является универсально-дословным и существует вне зависимости от индивидуального плана выражения. Второй подход к решению проблемы индивидуации реализовал Бахтин. Вслед за Выготским он отрицает непосредственное общение «по душам», поскольку не бывает абстрактных и идеальных собеседников, понимающих с полуслова. За пределы границ определенного класса и определенной эпохи идеальный собеседник выйти не может. Поэтому для него необходим план выражения. Локальность понимания, которая обусловлена социальным кругозором участников коммуникации, Бахтин компенсирует универсальностью плана выражения. Следовательно, «не столько выражение приспособлено к нашему внутреннему миру, сколько наш внутренний мир приспособлен к возможностям нашего выражения»². Разная среда заставляет по-разному раскрываться жизненную идеологию одного высказывания. Для Бахтина индивидуальное содержание чувства скрыто не в самом чувстве, а в социальном окружении того, кто испытывает это чувство.

Дуализм внутреннего и внешнего плана сознания в терминах философии языка Бахтина звучит как оппозиция выражаемого и выражающего. Этот дуализм разрешается им в теории речевого взаимодействия говорящего и отвечающего, чьи мысли сходятся в диалоге. Реплики диалога — это обмен контекстами, в которых существует выражаемое. Бахтин стирает во внутренней речи границу, отделяющую словесное содержание высказывания от внесловесного. В теории речевого взаимодействия граница между выражаемым и выражающим проходит по линии соприкосновения реплик диалога. Дуализм сознания — это больше не вопрос выраженного и невыраженного, это не проблема коммуникации сознания с самим собой. Для Бахтина дуализм сознания — это вопрос коммуникации сознаний, участвующих в диалоге. Не существует более ситуации, в которой внутренняя речь конституирует эмоциональное содержание сознания, а внешняя повествует об этих содержаниях. Чувство не может достичь окончательной зрелости и определенности, не

исследования. 1973. С. 348.

¹ Там же. С. 354.

² *Бахтин М.М.* Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. М., 2000. С. 425.

найдя для себя внешнего выражения. Поэтому всякая мысль, существующая только в контексте моего сознания, — это неготовая или недоделанная мысль¹. Чтобы не стать поборником соборного сознания, Бахтин должен ответить на вопрос, что в сознании коммуницирующих мешает диалогу превратиться в монолог, только озвученный разными голосами.

Бахтин строит свою теорию речевого взаимодействия в оппозиции ко всяким теориям выражения. В литературе известна теория образа А. Потебни. Она гласит, что «образ есть нечто гораздо более простое и ясное, чем объясняемое. Ведь так как цель образности есть приближение образа к нашему пониманию <...>, то образ должен быть нам более известен, чем объясняемое им»². В этой теории значение образа и сам образ соотносятся так же, как выражаемое и выражающее. Так как есть образы, то Потебня полагает, что выражаемое может существовать помимо выражения. Например, образы есть в поэзии. Брюсов вслед за Потебней видит образность поэзии в том, что она пользуется синтетическими суждениями. Превращенными формами синтетических суждений в поэзии являются метафоры. «Если суждение «человек смертен» по существу аналитично, хотя к нему и пришли путем индукции, через наблюдение, что все люди умирают, то выражение поэта Ф. Тютчева «звук уснул» есть суждение синтетическое. Сколько ни анализировать понятие «звук», в нем нельзя открыть «сна»; надо к «звуку» придать нечто извне, связать, синтезировать с ним»³. Образ нужен Потебне, чтобы метафора могла выразить невыразимое, а в реальности существовало неозначенное.

Бахтин на место образа ставит знаки. Если у Потебни сознание получает пищу для размышления из образов, то у Бахтина «сознание питается знаками»⁴. Он полагает, что границы мира совпадают с границами языка, а не воображения. Для словесно оформленного сознания нет невыраженного и реальность для него — это не воображаемая, а знаковая реальность. У Потебни образ всегда проще того, образом чего он является. Образ не требует другого образа, потому что он возникает одновременно и полностью. У Бахтина знак сложнее того, знаком чего он является. Знак принципиально не

Чамже. С. 375.

² *Потебня А.Л.* Слово и миф. М., 1989. С. 314

³ Цит. по Выготский Л.С. Психология искусства.

⁴ *Бахтин М.М.* Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. М., 2000. С. 357.

завершен. Он требует другого знака для завершения своей целостности. «Ведь понимание знака есть отнесение данного понимаемого знака к другим, уже знакомым знакам; иными словами, понимание отвечает на знак — знаками же»¹. Знаку противостоит другой знак, а не образ, поэтому речевое взаимодействие и поэзия у Бахтина должны быть аналитическими, исключаящими всякую метафоричность. Если материей понимания выступает знак, а не эмоция, то понимание — это процесс перебора означающих, но не свершившийся факт. В «Психологии искусства» Выготский вспомнил Гумбольдта, отметив важную особенность знаковой коммуникации: «всякое понимание есть непонимание»². Именно непонимание останавливает перебор означающих, фиксируя собой факт свершившегося понимания. Ведь очевидно, что мысли, пробуждаемые в нас чужой речью, никогда полностью не совпадают с этой речью, а немота непонимания стоит у истоков нашей собственной речи. Выготский на миг предполагает, что в мыслях может таиться немислимое, что за словами может прятаться эмоция, удерживающая смысл ситуации коммуникации как целого. Однако Бахтин не допускает наличия неозначенного, прерывающего бесконечность знаковых противопоставлений. Речь сообщает, эмоция обобщает, поэтому без неозначенного сознания смысл коммуникативного целого распадается на осколки отдельных высказываний. В речевом взаимодействии рецепция знака происходит как процесс, в котором «нигде нет разрывов, нигде цепь не погружается в нематериальное и невоплощенное в знаке внутреннее бытие»³. Вместо актуального для Потебни вопроса, как вообразить неозначенное, Бахтину нужно адресовать вопрос, как переозначить уже единожды означенное и как выразить выраженное.

Бахтин, как языковой глобалист, полагает, что всякое высказывание является моментом всеобщего диалога. Однако все эмоции, которые могут быть высказаны, обусловлены не возможностями языка, а возможностями говорящего и слушающего. «Всякие эмоции всегда диалогичны»⁴. В связи с этим возникает проблема целостности, то есть осмысленности отдельного высказывания и всего диалога в целом. Ведь сам язык не является условием понимания, и потому он не содержит в себе ресурсов, позволяющих отличить,

¹Там же. С. 355.

² *Выготский Л.С.* Психология искусства. С. 26

³ *Бахтин М.М.* Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. М., 2000. С. 355.

⁴ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. С. 291.

например, намек от эпатажа, а приказание от просьбы. Монолог всегда закончен, диалог принципиально незавершен. Как должен выглядеть диалог, чтобы он был завершен и не стал монологом внутренней речи сознания? Целое определяется его границами. Подобно тому, как автор завершает героя, так и на границе человека стоит другой человек, а высказывание ограничивается другим высказыванием. Что придает завершенную форму обмену высказываниями в диалоге и удерживает смысловое целое коммуникативной ситуации — аудитория Других или их высказывания? Бахтин отвечает, что это делает внеязыковая среда, о которую трется язык. «Каждая устойчивая бытовая ситуация обладает определенной организацией аудитории и, следовательно, определенным репертуаром житейских жанров»¹. Для Бахтина речевой жанр — это один из способов избавления от дуализма сознания. Наделив человека внутренней речью, Выготский сразу получил две внутренних речи — речь говорящего и речь слушающего, которые отделены друг от друга словом. А всякое посредничество грозит утаиванием и недопониманием, то есть оппозицией внутреннего и внешнего. Бахтин не удаляет посредника. Наоборот, он удаляет говорящего и слушающего, оставляя только слово. В слове оказываются слиты воедино не только грамматика и стилистика, но и способ социальной связи участников диалога. В соответствии с теорией речевых жанров, выражает слово, а не тот, кто это слово произносит. Это слово выражает тип, структуру, цели и состав социальной аудитории, к которой принадлежат говорящий и слушающий.

Бахтин помещает человека в горизонт бесконечного диалога с аудиторией Других. В коммуникации с Другим выражение предшествует выражаемому, потому что человек выстраивает свое действие в горизонте речи, а не образа. В коммуникации с самим собой выражать невыразимое — значит говорить в горизонте доминирующей эмоции. Выражая выраженное можно рассказать обо всем, не выразив ничего. И наоборот, подбирая слова для невыразимого, можно выразить все, не сказав ничего. У Бахтина диалог — это перекресток реплик, а не молчания, понимающего в паузе между высказываниями. Михаил Михайлович стремится к тотальному взаимопониманию, и тотальной выразимости. На каждое слово понимаемого высказывания мы наслаиваем ряд отвечающих слов. И чем больше этих слов — тем глубже понимание². В нескончаемом гуле речевого

¹ Бахтин ММ. Фрейдиизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. М., 2000. С. 431.

² Там же. С. 436.

взаимодействия невозможно молчаливое согласие и предчувствие как интуитивное понимание.

Антропологические конфигурации означенного сознания

Кризис деятельностной модели описания сознания и психики человека состоит в том, что она делает человека производным от фигуры Другого, а сознание производным от языка. Современная психология, у истоков которой стояли Выготский, Леонтьев, Лурия и Гальперин, оказалась неспособной понять человека из-за того, что она лишила его внутреннего плана сознания, неозначенного знаками. «К этому пласту относятся, следовательно, все те смутные, недоразвитые, мелькающие в нашей душе переживания, мысли и случайные, праздные слова. Все это — неспособные к жизни недоноски социальных ориентации, романы без героя и выступления без аудитории»¹. Это внутреннее сознание Выготский и Бахтин назвали душой и охотно от нее отделились, оставив только сознание, в котором каждый социально ориентирован, потому что разговаривает с собой как с Другим. «Наше сознание никогда не скажет самому себе завершающего слова»². Для этого нужен Другой. Поэтому никто не является автором своего сознания. Автор сознания — это язык, на котором говорят Другие. В языке сознание завершает себя до целостности и находит слова для выражения выраженного. Язык — это экран сознания, в котором оно видит себя.

Поскольку мысль совершается в слове, постольку слово ведет к мысли, а не к чувству. В языке сознание лишено чувств. Поэтому словесно оформленному сознанию невозможно совершить трансгрессию — перейти от значения к значимости, а от последовательности ассоциаций к смыслу. Ничего не выражающее слово никого не сможет утешить. Слова утешения теории речевого взаимодействия возможны только в случае, если я уже знаю, что эти слова предназначены для утешения. Однако ни Выготский, ни Бахтин не отвечают на вопрос, в какой форме мне дано представление отличающее значимость одних слов от пустоты других. Поскольку нейтральный знак безразличен к означаемому, постольку словесно оформленное сознание бесчувственно! Только образ ведет чувство к сверхчувственному. Чтобы мысль выражала себя в слове, необходимо лишить язык познавательной функции.

¹ Там же. С. 427.

² Там же. С. 17.

Чтобы язык смог заговорить о сверхчувственном, нужно лишить его способности сообщать и вернуть ему суггестивную функцию стадии эгоцентрической речи.

Антропологический смысл деятельностного подхода к сознанию и психике заключается в том, что в нем потеряна субстанция человека. Отнести что-либо к плану индивидуального и означенного притяжательным местоимением — значит вывести это из плана наблюдения. Незнаковые состояния не регистрируются в порядке наблюдения сознания. Возвращая сознанию знаки, деятельностный подход к сознанию запрещает чувствовать чувства и предлагает чувствовать знаки. Для словесно оформленного сознания высказывания о мире оказываются более фундаментальными, чем сам мир. Информационное представление о сознании лишает его возможности совершать действие в пространстве дознакового молчания отложенных действий, которое, по мысли Бородая, стоит у истоков морали. В этом пространстве, как думает Достоевский, сознание действует само на себя, причиняя себе боль. В знаковой модели описания человека сознание — это не болезнь, а результат однородного преобразования внешнего рефлекса во внутренний образ.

II. АСПЕКТЫ ПОЛИТОЛОГИИ

*ЛюИ,
кафедра государственной политики*

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ АДМИНИСТРАТИВНЫХ РЕФОРМ В КИТАЕ И В РОССИИ

Современные административные реформы в Китае и России во многом были связаны с переходом обеих стран к рыночной экономике и более демократическим методам руководства. С теоретико-методологической точки зрения основную трудность для обеих стран представляло то, что Китай и Россия не имели опыта государственного регулирования рыночной экономики до реформ, и каждой стране пришлось искать свои сложные пути в этой области. Несмотря на то, что пути административных реформ Китая и России во многом разошлись, обе страны в той или иной мере опирались в разработке административных реформ на мировой опыт в этой области, накопленный политической наукой.

Общее направление, масштабность и глубина реформы системы административных органов в КНР и России самым тесным образом связаны с поэтапным развитием реформы экономической системы в Китае и модернизацией экономики России.

До реформ и в Китае, и в России проблема кадрового обеспечения традиционно решалась с помощью «разрядки», в результате чего многие люди назначались на должности, работы в которых они не обладали достаточной квалификацией: существовали сложные неэффективные и дублирующие друг друга управленческие структуры. Часто управление сталкивалось с финансовыми трудностями. Тенденция перехода к рыночной экономике обусловила необходимость проведения административных реформ.

Китай пережил реформу длиной более чем в 20 лет, и к настоящему моменту достиг значительных достижений. Эта тема очень широкая, и поэтому я представляю ее в самом общем виде.

В 1978 году Китай начал проводить серьезные реформы, в частности, стал поощрять иностранные инвестиции, предоставлять большую автономию государственным предприятиям и осуществлять децентрализацию и деколлективизацию сельского хозяйства. В результате страна встала на путь перехода к более плюралистической, рыночной экономике. Однако было ясно, что переход к рыночной экономике требовал также проведения административных реформ. Поэтому правительство поставило перед собой цель рационализировать административные функции местных и центральных органов власти, реструктурировать функцию государственного управления и государственную службу.

Потребность в проведении административных реформ видна на примере 1991 года, когда за развитие сельского хозяйства и сельских регионов отвечали по меньшей мере семь ведомств в составе Государственного совета: Министерство лесной промышленности, Министерство сельского хозяйства, Государственная администрация по землеустройству, Министерство охраны водных ресурсов, Министерство торговли, Кооперативы по поставкам и сбыту и Министерство легкой промышленности. Ввиду такого дублирования функций правительство вынуждено было отнестись к вопросу о реструктуризации государственного сектора со всей серьезностью. После утверждения в 1992 году Коммунистической партией Китая (КПК) перехода к рыночной экономике в стране потребность в реформе системы государственного управления, созданной для централизованной плановой экономики, возросла многократно. В последнее время возникла потребность в дальнейших преобразованиях, таких как создание общенациональной системы социального страхования, для того чтобы подготовить вступление Китая в ВТО (в настоящее время Китай является членом ВТО).

В 1982, 1988, 1993 и 1998 годах китайские власти провели крупномасштабные организационные реформы, в ходе которых принимались активные меры по рационализации деятельности государственных ведомств. Например, в 1982 году власти доложили о сокращении числа ведомств Государственного совета со 100 до 61 и о сокращении численности госслужащих с 51 тыс. до 30 тыс. В процессе реструктуризации в 1988 году чиновники, по некоторым данным, сократили число министерств и комиссий с 45 до 41, число бюро прямого подчинения — с 22 до 19 и численность работников Государственного совета — примерно с 50 тыс. до 44 тыс. В 1993 году активные сокращения проводились и на местном уровне. В начале 1998 года также сообщалось о крупном сокращении расходов. По замыслу реформаторов, многие уволенные госслужащие должны были перейти на работу в растущий частный сектор¹.

Целью административной реформы было провозглашено повышение эффективности управления путем перехода от прямого административного контроля к косвенному контролю и макрорегулированию.

Можно обозначить три основных направления современных административных реформ в Китае:

- • сокращение численного состава госаппарата;
- • реорганизация структуры Госсовета;
- • новая эффективная кадровая политика путем тщательного подбора, подготовки, воспитания и расстановки кадров².

Долгосрочная программа реформы госаппарата, которая должна эффективно содействовать развитию рыночной экономики в Китае, полностью должна быть реализована к 2015 г. Одно из главных направлений реформы - сокращение государственных структур и уменьшение численности государственных служащих. В целом планируется к концу реформы сократить более 2 млн. госслужащих, или 25 % от их общего числа в современном Китае.

Китай осознал потребность в реформировании своей административной системы в дополнение к совершаемому им переходу к рыночной экономике. Несмотря на то, что Китай фактически децентрализовал и ликвидировал большое число государственных ведомств и должностей, ему следует акцентировать свое внимание

¹ Ода Дэф. Управление реформы правительства Китая. Изд. Законодательство, Пекин, 2001. С. 332-376.

² Се Цинкуй. Политическая реформа инновация правительства. Изд. Чжунсинь, Пекин, 2003. С. 147-157.

на таких областях, как подотчетность и прозрачность работы правительства, особенно с учетом требований ВТО.

Правительство произвело существенные сокращения государственных служащих для удовлетворения меняющихся потребностей в госсекторе. Государственная служба медленно, но уверенно приближается к системе, в большей мере опирающейся на заслуги сотрудников.

Таким образом, административная реформа в Китае развивается сегодня в парадигме «мягкого административного мышления», с перманентной перестройки аппарата управления до модели живого организма, гибко реагирующего на новые запросы китайского общества. Совершенствование структуры и деятельности государственного аппарата сосредоточено на поиске оптимальных административных структур, которые должны обеспечить развитие и высокую эффективность китайских.

А в России актуальной задачей государственного управления в последние годы являлось проведение административной реформы. Ведь очевидно, что если не реформировать бюрократию, она станет тормозить те реформы, которые сама же затеяла. В.В. Мазиашвили, рассматривая роль государственных чиновников в политике, отмечает: «Государственные служащие, особенно на высших государственных должностях, играют ведущую роль в подготовке законопроектов и других нормативных актов, оказывая при этом все возрастающее влияние на политиков, принимающих решения. Все это свидетельствует о том, что реформирование административно-государственного управления в современной России должно исходить из теоретико-методологической посылки о единстве политико-административного процесса.»¹

Английский политолог Б. Хидей считает, что бюрократия старается руководить политиками. Например, вся высшая администрация выступает сплоченно за определенную политику и пытается диктовать ее правительству².

Намерение заняться государственно-правовым строительством и реформировать администрацию было декларировано еще при бывшем президенте Б. Ельцине. В Послании Президента Федеральному Собранию 1997 года, которое получило название «Порядок во влас-

¹ *Мазиашвили В. В.* Реформирование административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв.: анализ основных тенденций. Автореферат дис. на соискание ученой степени канд. пол. наук. М., 2003. С. 15

² См.: *Василенко И.Л.* Административно-государственное управление в странах Запада: США, Великобритания, Франция, Германия. М., 1998. С. 88

ти — порядок в стране», содержался анализ состояния властных институтов и определялись направления их трансформации. К разработке концепции административной реформы был привлечен широкий круг специалистов. Но по мнению политолога Г.А. Сатарова, также участвовавшего в разработке этого концептуального документа, «разработка Концепции оказалась на периферии политического внимания основных властных институтов и политической элиты.»

В 1997 году Концепция получила достаточно нелестную оценку со стороны высших российских чиновников. В.С. Черномырдин, возглавлявший в то время правительство, высказал такое мнение: «Зачем нам нужна какая-то концепция, если у нас есть Закон о Правительстве». Такая реакция неудивительна: в проекте предлагалось упразднить институт вице-премьеров и существенно сократить аппарат правительства. Также звучала идея о проведении не только реформы госслужбы, но и изменении базовых принципов функционирования властных институтов, прежде всего исполнительной и президентской власти. Это изменение формулировалось авторами просто: «не общество для власти, а власть для общества».

Разразившийся далее экономический кризис и сопутствующая ему чехарда председателей правительства совершенно отвлекли внимание от административной реформы и на первый план в деятельности правительства вышли совершенно иные проблемы (от дефолта до вторжения чеченских боевиков в Дагестан).

Но основные идеи Концепции продолжали обсуждаться представителями новой политической элиты, вышедшей на арену вместе с избранием президентом В.В. Путина. Так, многие положения Концепции перекочевали в документы, которые разрабатывались в 2000—2001 годах в Центре стратегических разработок Г. Грефа. В Посланиях Президента В. Путина прозвучала идея о настоятельной необходимости реформирования администрации.

В последние годы заявления о необходимости сокращения аппарата чиновников звучат в России практически ежеквартально. При этом можно отметить, что по сравнению с РСФСР, количество чиновников в современной России выросло в 4,5 раза¹.

Необходимость административной реформы признается чиновниками самого высокого уровня. Заместитель министра экономического развития М. Дмитриев называет несколько причин, по которым современная бюрократия не может обеспечить дальнейшее успешное развитие России: «Первая из них связана с тем, что го-

¹ Ведомости. 10 марта 2004 г. <http://www.vedomosti.ru/stories/2004/03>.

сударственная бюрократия не может обеспечивать игру по правилам, что очень важно и для демократических, и для рыночных институтов. Эта проблема прежде всего связана с неэффективностью механизмов принятия решений, с коррупцией и непрозрачностью госслужбы. Вторая причина — неудовлетворительное качество услуг и решений государственной службы, которое связано со спецификой принятия этих решений и оказания услуг, с особенностями мотиваций чиновников и используемых ими ресурсов. Третья причина — достигшая опасных, разрушительных масштабов неэффективность использования ресурсов для оказания услуг и обеспечения деятельности госслужбы. Отсюда вытекает физический недостаток определенных услуг, невозможность принимать решения из-за отсутствия компетентных людей и элементарного оборудования для ведения документооборота»¹.

На сегодняшний день эксперты констатируют, что государственные структуры в России переполнены низкоквалифицированными чиновниками, в то время как государство не может себе позволить оплатить работу одного высококвалифицированного специалиста, способного заменить 5-6 некомпетентных технических работников.

В 2003 г. была принята Федеральная программа «Реформирование государственной службы в Российской Федерации (2003 — 2005 гг.)». Основной целью программы является повышение эффективности государственной службы, оптимизация зарплат государственных служащих. В целом Программа предусматривает осуществление следующих основных задач².

Последовательная реализация этих целей и задач предполагает перестройку и оптимизацию структуры и порядка работы федеральных органов исполнительной власти. Речь идет об общей реформе структуры госаппарата с целью исключения параллелизма и дублирования функций министерств и ведомств, их более четкого распределения между федеральными структурами. При этом особого внимания потребует четкое разграничение сфер компетенций и взаимоотношений Администрации Президента РФ, Совета Безопасности РФ и Правительства РФ, а также оптимизация функций Президента и правительства в экономической сфере.

¹ Административная реформа: от служения государству к обслуживанию общества. Проект фонда «Либеральная миссия», www.polit.ru.

² Федеральная программа «Реформирование государственной службы Российской Федерации (2003—2005 годы)»// Билл. Мин. труда, 2002. С. 64.

Важно подчеркнуть, что реализация целей Программы направлена на совершенствование согласительных процедур между различными институтами власти. Это предполагает обеспечение оптимальных условий для реализации Президентом РФ его конституционных полномочий по обеспечению согласованного функционирования и взаимодействия органов государственной власти, а также обеспечение оптимального с точки зрения государственных интересов порядка и режима выработки решений. Особого внимания потребует утверждение четких принципов соподчиненности структур исполнительной власти, а также подготовка законопроекта о ведении документооборота в органах исполнительной власти Российской Федерации.

В целом исследователи выделяют 4 основных этапа реформирования административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв.¹

К числу новых позитивных тенденций в реформировании административно-государственного управления относится ориентация на укрепление принципа единства государственной службы на федеральном, региональном и местном уровнях, акцент на использовании современных информационных технологий, создание единой комплексной нормативно-правовой основы регулирования государственной службы Российской Федерации, стремлением сформировать новые правила служебного поведения (профессиональной этики) госслужащих, привести в соответствие социальное и правовое положение госслужащих, создать условия для открытости и подконтрольности в деятельности государственного аппарата. Вместе с тем очевидно, что в настоящее время эти тенденции только намечены в Программе, они представляют собой позитивные ориентиры, для достижения которых потребуются серьезные усилия государства и общества.

Официально декларированными целями административной реформы «эпохи Путина» стали: 1) разделить правоустанавливающие и правоприменительные (контрольные) функции; 2) избавить министерства от избыточных функций для повышения эффективности их работы и передать избыточные функции с государственно-го уровня на общественный.

23 июля 2003 г. Владимир Путин подписал Указ «О мерах

¹ См.: *Мазиашвили В.В.* Реформирование административно-государственного управления в России на рубеже XX—XXI вв.: анализ основных тенденций. Автореферат дис. на соискание ученой степени канд. пол. наук. М., 2003. С. 18—21.

по проведению административной реформы в 2003—2004 годах». В тексте Указа говорится: «В целях реализации положений Послания Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации на 2003 год, касающихся проведения административной реформы, направленной на повышение эффективности деятельности системы федеральных органов исполнительной власти и создание благоприятных условий для реализации субъектами предпринимательства своих прав и интересов, постановляю:

1. Определить следующие приоритетные направления административной реформы в 2003—2004 годах:

— ограничение вмешательства государства в экономическую деятельность субъектов предпринимательства, в том числе прекращение избыточного государственного регулирования;

— исключение дублирования функций и полномочий федеральных органов исполнительной власти;

— развитие системы саморегулируемых организаций в области экономики;

— организационное разделение функций, касающихся регулирования экономической деятельности, надзора и контроля, управления государственным имуществом и предоставления государственными организациями услуг гражданам и юридическим лицам;

— завершение процесса разграничения полномочий между федеральными органами исполнительной власти и органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, оптимизация деятельности территориальных органов федеральных органов исполнительной власти.

2. Правительству Российской Федерации:

— образовать Комиссию по проведению административной реформы, предусмотрев участие в ней, в том числе представителей Администрации Президента Российской Федерации, руководителей федеральных органов исполнительной власти, представителей органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органов местного самоуправления;

— утвердить положение о Комиссии по проведению административной реформы».¹

Итак, до 2004 г. в России существовало шесть видов органов исполнительной власти: министерства, госкомитеты, федеральные комиссии, службы, надзоры и агентства. Эта система была создана

¹ Российская газета. 10.09.03.

президентским указом от 14 августа 1996 г. Функции министерств и ведомств были прописаны в нем очень общо: например, министерство должно было «осуществлять управление в установленной сфере деятельности», а госкомитеты и комиссии — проводить межотраслевую координацию по отнесенным к их ведению вопросам и функциональное регулирование в определенной сфере¹.

В. Путин, переизбравшись на второй срок, провел реформу структуры правительства. В окончательном виде проект реформы внес в администрацию президента министр экономического развития Герман Греф. Количественные изменения в системе управления произошли: вместо 30 министерств в России осталось 17, на смену шестиуровневой системе управления пришлатрехуровневая (министерство, служба, агентство). Функции этих органов в новом законе прописаны достаточно четко. Министерства отвечают за выработку государственной политики и нормативно-правовое регулирование в своей сфере. В их ведении находятся службы и агентства. За службами — функции по контролю и надзору, а также специальные функции в области обороны, государственной безопасности, борьбы с преступностью и т. д. Агентства оказывают госуслуги, управляют госимуществом и осуществляют правоприменение. Службы и агентства могут издавать только индивидуальные (ненормативные) правовые акты².

Сами чиновники признают произошедшие изменения позитивными. Переход на новую структуру кабинета министров позволит «исключить коллегиальность, а на деле — близость работы аппарата», — заявил председатель правительства М. Фрадков, уточнив, что по итогам проведения административной реформы признана избыточной уже четверть функций, имевшихся у государственных структур³.

Эксперты-скептики тем не менее указывают на то, что количественными изменениями в структуре бюрократии в этом случае реформа и ограничится. История показывает, что любое «укрупнение» ведомств в российских условиях приводило только к увеличению армии чиновников — главным образом за счет появления всевозможных комитетов, подкомитетов, комиссий и прочих структур неявного подчинения. Бюрократия в России переживала и более радикальные реформы, расцветая пышным цветом. Как отметил в

¹ Путин раскрыл кадры... //Ведомости. 10 марта 2004 г.

² Там же.

³ По данным агентства «Интерфакс» www.interfax.ru.

интервью радиостанции «Эхо Москвы», политолог Д. Орешкин, «любая попытка сократить чиновничий аппарат у нас всегда приводит только к увеличению его численности. Президент упразднил 13 министерств, госкомитета, 1 федеральную комиссию, 4 службы и 4 агентства. В сумме — 24 субъекта. И образовал 5 новых министерств, 18 федеральных служб, 20 федеральных агентств, итого: 43».¹

Административные реформы в России, как правило, начинались и заканчивались реорганизацией ведомств. Их укрупняли или сокращали, оптимизировали функции и меняли вывески. На современном бюрократическом языке это называется «рисованием квадратов». В интервью «Российской газете» президент регионального общественного Фонда «Индем» Г. Сатаров заявил, что, по его мнению, административная реформа закончится нескоро. Сатаров более чем скептически оценил возможности реформы: «В ближайшем будущем ее шансы на успех невелики. Пока предпринимаются только отдельные разрозненные и угасающие попытки. Что касается реорганизации структуры Правительства, то ее успех зависит от того, что называть реорганизацией. Можно временно сократить число вице-премьеров или министерств на два, а потом увеличить на три и назвать это реорганизацией».²

Эксперты отмечают, что сокращение числа министерств происходило в России уже не раз. Как заметил С. Марков, директор Института политических исследований, «перетряска структуры кабинета министров, изменение названий ведомств, их ликвидация и слияние, с моей точки зрения, лишь имитация административной реформы, призванная скрыть ее отсутствие.» Большее значение имеют сами фигуры чиновников, занимающих ключевые посты в правительстве. То, что на своих местах остались Герман Греф и Алексей Кудрин, возглавляющие соответственно министерства экономического развития и финансов, означает, по мнению экономиста Е. Ясина, что курс либеральных реформ продолжится.³

Директор института политических исследований С. Марков считает, что по существенным вопросам проведения административной реформы идет борьба между двумя идеологиями, воплощаемыми двумя основными аппаратными группировками. Одна группировка, которую условно именуют «семья», — это бизнес-ориентированная высшая бю-

¹ <http://www.utro.ru/articles/2004/03/10/286646/shtml>.

² Российская газета. 23 июля 2003 г.

³ Мнения экспертов с :овом правительстве. // Время новостей. 11 марта 2004 г.

рократия, другая — «питерские» — это государственно-ориентированная высшая бюрократия.

При этом, по мнению Маркова, в связи с общим доминированием бизнес-ориентированной бюрократии сегодня побеждает идеология, понимающая госслужбу именно как бизнес, продуктом которого являются предоставляемые за плату общественные услуги. В соответствии с этим, например, предлагается установить оплату труда госслужащих, исходя из исполняемых ими функций. Если чиновник с зарплатой в 300 долларов занимается проектом, стоимость которого несколько миллионов долларов, бороться с коррупцией невозможно¹. В октябре 2004 г. Министерство экономического развития внесло проект об оплате госслужащих, исходя из эффективности их труда и полученного результата. При этом вводятся критерии эффективности, такие как качество исполнения обязанностей, дисциплина, исполнение работы в срок. Вступление в силу этого закона ожидается к концу 2004 г.

В составе элиты российской бюрократии, пытающейся монополизировать в последнее время политическое и экономическое пространство в стране, эксперты Центра политической конъюнктуры России выделяют 2 группы: «силовики» (представители так называемых «силовых» ведомств: Министерства обороны, ФСБ и т.п.) и «либеральные бюрократы» («старая» часть администрации президента, оставшаяся после правления Ельцина, и правительственные либералы). Задача Президента — поддерживать «баланс сил» в кругах элиты, не допуская чрезмерного усиления ни той, ни другой группы.

Борьба с коррумпированностью чиновников в России велась со времени основания российской государственности. Исключением не было и советское время. На закате эпохи Брежнева ЦК КПСС принял решение о начале борьбы с казнокрадством и взяточничеством, которое пришлось осуществлять Юрию Андропову и какое-то время Михаилу Горбачеву. В постсоветский период утратили силу прежние советские нормы морали и этики государственного управления, регулировавшие поведение советских служащих и ставившие барьеры на пути злоупотреблений и коррупции, но новые правила профессиональной этики пока еще не выработаны, что создает атмосферу морального вакуума. Вместе с тем старые проблемы государственного управления не ушли вместе с советской государственной системой, продолжая оказывать негативное воздействие на процесс управления. К их числу принадлежит бюрократизм, заси-

¹ *Марков С.Л.* Фантом реформ. // Босс. № 3, 2004.

лие номенклатуры, некомпетентность, правовой нигилизм госслужащих, коррупция, подбор персонала по признаку личного доверия руководителя¹.

А уже Президент России Борис Ельцин подписал указ «О борьбе с коррупцией в системе государственной службы», чтобы еще через несколько лет сообщить в своем радиообращении к россиянам, что «воровать и брать взятки будет страшно»².

Таким образом, на сегодняшнем этапе административной реформы в России, по словам замминистра экономического развития М. Дмитриева, стоят три основные задачи: 1) повышение прозрачности работы госаппарата, 2) более четкое разделение политической и административной сфер деятельности чиновников, принимающих решения в обеих областях, 3) проблема регулирования конфликтов интересов³.

Проанализовав специфики административных реформ в Китае и в России, мы пришли к следующим выводам:

1) Основные различия связаны с разным пониманием соотношения политической и административной сфер управления. В России реформаторы опираются на принцип отделения административной власти от политической и рассматривают проведения административных реформ преимущественно в функциональном, а не политическом плане. Дихотомия государственной власти, выделение политиков и администраторов, дает удовлетворительное теоретическое обоснование существованию постоянной профессиональной государственной службы.

В Китае принцип политико-административной дихотомии в государственном управлении считается чисто западным. Здесь, как в бывшем СССР, доминирует политическое руководство КПК и существует слитность политико-административной системы. Даже приступив к радикальным рыночным преобразованиям в рамках социалистической политической системы, в течение двух десятилетий удавалось избегать резких перемен в характере правящей Коммунистической партии. Однако углубление рыночных реформ на рубеже XX—XXI веков потребовало большей функциональности и профессионализма от админист-

¹ См.: *Машавили В.В.* Реформирование административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв.: анализ основных тенденций. Автореферат дис. на соискание ученой степени канд. пол. наук. М., 2003. С. 21.

² *Бабиченко Д.* Квадратики власти. Итога. 2003. № 20.

³ Административная реформа: от служения государству к обслуживанию общества. Проект фонда «Либеральная миссия», www.polit.ru.

ративного аппарата, некоторого дистанцирования от политической конъюнктуры.

2) Несмотря на существенные различия в путях и методах административных реформ в Китае и в России, можно отметить некоторые общие теоретико-методологические подходы, отвечающие современному уровню развития управленческой науки на Востоке и на Западе:

— принцип эволюционного развития — ориентация на последовательное, поэтапное реформирование;

— использование системного и ситуационного анализа;

— ориентация на новые современные технологии управления;

— современное информационное обеспечение управления.

3) Административная реформа в обеих странах еще может увенчаться успехом. Но для этого необходимо: разделить надзор и контроль, передав контроль аккредитованным организациям; жестко разграничить функции всех органов исполнительной власти, чтобы изначально исключить любую возможность их пересечения и дублирования; четко определить и закрыть список органов власти, наделенных правом применять меры воздействия к хозяйствующим субъектам; ввести персональную ответственность чиновника; определить конкретные сроки проведения реформы в регионах¹.

Таким образом, сравнительный анализ административных реформ в Китае и в России показывает, что в обеих странах происходят глубокие изменения в управленческих процессах. При этом следует иметь в виду, что в Китае эти реформы увязываются с китайскими традициями и культурой. Нужно также помнить и то, что в Китае все реформы, в том числе административные, осуществляются под руководством Коммунистической партии Китая.

¹ *Сергей Борисов*. Ведомости 23 марта 2004 г.

*Е.Н. Маслова,
кафедра мировой и российской политики*

ПОНЯТИЕ, ПРИРОДА И СУЩНОСТНЫЕ ЧЕРТЫ ФИНАНСОВО- ПРОМЫШЛЕННЫХ ГРУПП

В настоящее время финансово-промышленные группы (ФПГ) стали актуальным предметом разносторонних научных исследований в области политологии, экономики, социологии, юриспруденции. Сутью проводимых разработок, а также развернувшихся в научном сообществе дискуссий является всестороннее системное осмысление этого явления в современных условиях — постиндустриального развития, глобализации, цивилизационного кризиса и т.д. — и соотнесение его с такими категориями, как «крупный бизнес», «государство», «власть», «управление» и др.

Анализ современной литературы показывает, что в многочисленных трудах, посвященных ФПГ, можно выделить два основных подхода к определению понятия «финансово-промышленная группа» (хотя, стоит отметить, что с политологической точки зрения дефиницию «финансово-промышленная группа» ученые не рассматривают, концентрируясь исключительно на экономическом содержании данного понятия).

Согласно первой точке зрения, ФПГ — это результат интеграции или слияния различных форм капитала. Так, например, СЮ. Глазьев рассматривает ФПГ как «...крупные организационные структуры, в рамках которых, в частности, промышленный капитал, соединившись с банковским капиталом, формирует такое об-

разование, как финансово-промышленные группы...»¹ По мнению В.В. Болотина, ФПГ — это результат «слияния финансового капитала с промышленным»².

Наряду с этим, ФПГ рассматриваются как совокупность разнообразных хозяйствующих субъектов, осуществляющих совместную деятельность. Например, ФПГ довольно часто включает «...банки и финансовые компании. С их помощью происходит финансовое обслуживание бизнеса внутри группы. Внутри группы, которая носит в целом олигопольный характер, формируется экономическая и финансовая взаимозависимость»³.

Однако, если ограничиться только данными трактовками, то этого будет недостаточно для полной характеристики интегрированной корпоративной структуры. Как показывает анализ различных подходов, большинство исследователей в качестве характерных черт ФПГ выделяют следующие⁴:

- 1) ФПГ — это суперкорпорация, созданная посредством акционирования, объединяющая материальные и нематериальные активы;
- 2) ФПГ — это диверсифицированная многофункциональная структура, которая образовалась как результат объединения капиталов предприятия, инвестиционных и финансово-кредитных учреждений, а также других организаций. Целью данного объединения является максимизация прибыли, повышение эффективности и рентабельности производственных и финансовых сделок, усиление

¹ См.: *Глазьев С.Ю.* Россия не должна превратиться в Африку, где нет ни рынка, ни сильного государства // Независимая газета. 1998, 30 сентября.

² См.: *Болотин В.В.* Финансово-промышленные группы: возможности, реальность и нормотворчество // *Финансы*. 1995, № 7, С. 8.

³ См.: Экономика переходного периода. Под ред. В.В. Радаева, А.В. Бузгалина. М., 1995. С. 361-362.

⁴ См.: *Волков Ф.М., Козлова М.И.* Финансово-промышленные группы в рыночной экономике. М., 1998. С. 21; *Дементьев В.Е.* Интеграция предприятий и экономическое развитие. М: ЦЭМИ, 1998. С. 6; *Мильнер Б.З.* Теория организации. М.: ИНФА-М, 1999. С. 279; *Михайлов Д.* Финансово-промышленные группы: специфика России // *Мировая экономика и международные отношения*. 1997, № 4, С. 121; *Мовсенян А.* Интеграция банковского и промышленного капитала: современные мировые тенденции и проблемы развития в России. М., 1997. С. 116; *Нисевич Е.В.* Финансово-промышленные группы и их назначение // Государственное регулирование экономики в современных условиях. Сб. ст. Т. 2. М., 1997. С. 152; *Павлов И.В.* Экономические и организационные основы механизма функционирования финансово-промышленных групп в регионе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата экономических наук. М., 1999. С. 10; *Рудашевский В.* Момент, который нельзя упустить: о формировании финансово-промышленных групп в России // *Инвестиции в России*. 1995, № 5, С. 9; *Эскиндаров М. А.* Развитие корпоративных отношений в современной российской экономике. М.: Республика, 1999. С. 247, и др.

конкурентоспособности как на внутреннем, так и на внешних рынках, рост экономического потенциала участников;

3) ФПГ — это форма объединения промышленных и финансовых структур, которая отвечает критериям, зафиксированным в законодательных документах, а также официально признана и включена в реестр финансово-промышленных групп Российской Федерации;

4) ФПГ — это одна из организационных форм финансового капитала, представляющая собой интегрированную систему взаимосвязанных и взаимозависимых крупных банковских, промышленных и торговых корпораций, обладающих консолидированным капиталом с общим управляющим и финансовым центром, основой функционирования которой является устойчивое получение монопольно высокой прибыли;

5) ФПГ — это форма институционального отражения процессов концентрации и слияния банковского и промышленного капитала.

При всем многообразии существующих, в том числе вышеприведенных определений, все они отличаются одним — фиксируют те или иные поверхностные характеристики ФПГ и не отражают их сущности как сложного экономического и политического феномена.

Анализ имеющихся дефиниций делает очевидным вывод, согласно которому ФПГ должна обеспечивать решение комплекса задач по реализации целей экономического, политического, социального и т.п. развития общества, удовлетворению его разнообразных потребностей. При этом сам процесс должен осуществляться в рамках определенной стратегии и тактики управления, способов и методов его реализации, адекватных развитию ситуации в стране и выработанных на основе определенных принципов и идеалов, которые отражают внутри— и внешнеполитические приоритеты общества и государства.

Детальный анализ существующих подходов к раскрытию сущности ФПГ позволяет не только уточнить и переосмыслить содержание их деятельности, но и определить исходные методологические предпосылки системного исследования природы ФПГ. Первой из них является идея о том, что формирование и развитие ФПГ детерминируются качественными переменами, происходящими в технологическом и экономическом способах производства, а также в определяемых ими отношениях и связях.

Второй является мысль о том, что социально-экономической основой ФПГ выступают отношения собственности, финансовые, управленческие, имеющие определенное качественное состояние.

Третья предпосылка заключает в себе тезис о том, что ФПГ имеет сложный экономико-организационный статус. С одной стороны, она выступает как обособленный субъект хозяйствования, с другой — как центр принятия управленческих решений, влияющих на политику государства и обязательных для некоторого множества входящих в нее самостоятельных предпринимательских структур.

Реализация этих предпосылок требует развития методологии исследования природы ФПГ. Наиболее конструктивным потенциалом обладает, скорее всего, методологический подход, реализованный в институциональной теории прав собственности, признающий возможность эффективной реализации собственности посредством раздробления права собственности на множество пучков правомочий и их закрепления за конкретными юридическими или физическими лицами¹. Множественность собственников, входящих в ФПГ, сохранение ими экономической самостоятельности, с одной стороны, высокий динамизм изменений внешней и внутренней среды бизнеса, с другой, определяют необходимость гибкого распределения прав собственности.

Теоретические положения концепции прав собственности, разработанные Р. Коузом, исходят из представления о собственности как о пучке прав, которые могут покупаться и продаваться в зависимости от того, кому они более ценны.

Экономическая теория прав собственности позволяет рассматривать отношения между предприятиями-участниками ФПГ с точки зрения обмена между ними пучками правомочий. Головная компания, олицетворяющая группу в целом, получает от отдельных предпринимательских единиц пучок определенных прав собственности, использование которых эффективнее в условиях единого интегрированного комплекса при снижении транзакционных издержек. «Теорема Коуза» гласит: «Перераспределение прав собственности происходит на основе рыночного механизма и ведет к увеличению стоимости произведенной продукции» и, значит, «конечный результат (который максимизирует ценность производства) не зависит от правового решения»².

Использование «теоремы Коуза» в условиях ФПГ позволяет сделать вывод о том, что необходимым условием вступления предприятий в группу является спецификация прав собственности. При этом, согласно «оптимуму Парето», формирование и функционирование ФПГ

¹ См.: *Капелюшников Р.И.* Рональд Коуз, или сотворение рынков // США: экономика, политика, идеология. 1993, № 1. С. 19—22.

² См.: *Коуз Р.* Фирма, рынок и право. М., 1993. С. 142.

будет оправдано, если ее деятельность приведет к таким изменениям, которые либо улучшают благосостояние всех, либо не ухудшают благосостояние всех с улучшением благосостояния по крайней мере одного субъекта. При соблюдении этого правила вхождение предприятия в ФПГ в современных условиях развитой рыночной экономики будет экономически оправдано.

Творческое осмысление и синтез конструктивных компонентов, содержащихся в предложенных методологических подходах и теоретических концепциях, позволили выработать целостное представление об объективной основе и сущности ФПГ.

Прежде всего, стоит отметить, что создание ФПГ обусловлено технологическим и экономическим способами производства.

В рамках технологического способа производства наибольшее влияние на процессы формирования ФПГ оказывают научно-технический прогресс (НТП) и концентрация производства¹. НТП вносит значительные коррективы в характер функционирования компаний, в их структуру и связи с другими рыночными структурами. Изменения в технике и технологии усиливают потребность предприятий в крупных заемных средствах, получить которые легче в условиях участия в финансово-промышленном объединении. Развитие специализации, как одно из последствий НТП, содействует кооперационным связям между предприятиями и государством, что также способствует созданию ФПГ. Инновации стимулируют развитие процессов концентрации и централизации благодаря тому, что крупные предприятия, обладая серьезными денежными ресурсами, имеют возможность активно и в широких масштабах проводить научно-исследовательские и опытно-конструкторские работы.

Активная инновационная и научная политика, в свою очередь, дает возможность этим компаниям оставаться лидерами в различных сферах деятельности.

В тесной взаимосвязи с технологическими детерминантами ФПГ находятся и экономические. Процессы накопления капитала resultируются в его концентрации и централизации. Расширение масштабов деятельности фирм в условиях растущей конкуренции на рынках товаров устойчиво воспроизводит потребность предпринимательских структур реального сектора экономики в до-

¹ См., например: *Данилин И.В.* Циклы американской научно-технической политики // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2001, № 1. С. 46–65; *Завьялов П.С.* НТР и международная специализация производства при капитализме. М., 1974; *Ковалев А.М.* Промышленная цивилизация и судьба России: Идеи, размышления, гипотезы. М., 2003.

полнительных финансовых ресурсах, оперативно мобилизуемых и используемых. Другими их характеристиками являются объем, соразмерный параметрам бизнеса, и долгосрочный характер привлечения. Последнее свойство обуславливается необходимостью сохранения и развития конкурентных преимуществ, систематического обновления технической базы производства и применяемых технологий, осуществления масштабных инвестиций в различные сферы жизнедеятельности общества.

Достижение и реализация выгод концентрации производства возможны в условиях определенных форм организации предпринимательства. Возникновение корпоративной формы бизнеса приводит к объединению мелких производителей в целях повышения их конкурентоспособности. Преимуществами данных организационных форм являются наиболее эффективный способ финансирования и привлечение капитала с помощью выпуска ценных бумаг, повышенная устойчивость в условиях колебания рыночной конкуренции и гарантия возврата инвестиций в виде достаточно крупных активов¹.

Стоит отметить, что вышеперечисленные перемены и факторы играют стимулирующую роль в активизации деятельности финансовых институтов, направленной на формирование и развитие устойчивых связей с фирмами реального сектора экономики и государством.

Особую роль в таком стимулировании играет структура (качественный состав) финансовых институтов. Поскольку их жизненный цикл достаточно длителен, а выплаты могут существенно различаться по годам, они изначально ориентированы преимущественно на устойчивое воспроизводство компаний-реципиентов. Главным для них является безопасность вложений, а не доходность капитала. Понятно, что диверсифицированный бизнес в этом отношении обладает повышенной устойчивостью, как и любая система, имеющая несколько степеней свободы.

Таким образом, интеграция капиталов предпринимательских структур реального и финансового секторов экономики — процесс взаимного движения, активного взаимодействия и тех, и других. Инициатором этого процесса могут выступать и та, и другая сторона.

¹ См.: Уильямсон ОМ. Экономические институты капитализма. Фирмы, рынки, «отношенческая контракция». СПб., 1996; Экономика. Учебник / Под редакцией А.И. Архипова, А.Н. Нестеренко, А.К. Большакова. М.: Проспект, 1998.

Главное состоит в том, чтобы механизм объединения и совместного хозяйствования обеспечивал реализацию как общих интересов, так и особенных (при отсутствии их конфликта с первыми). Зачастую финансовый капитал складывается как органическое единство и равноправное объединение как промышленного, так и банковского капиталов.

Процессы усиления взаимозависимости банковского и промышленного капитала многообразны. Банки подчиняют себе промышленные предприятия путем покупки их акций, расширения кредита. Тенденцией последних лет является активное использование банками для расширения взаимоотношений с субъектами рынка средств пенсионных, инвестиционных, благотворительных фондов и страховых компаний, находящихся под управлением банка¹. Наряду с этим, увеличивается зависимость банков от промышленного капитала, поглощающего основную массу банковских кредитов. Банки заинтересованы также в промышленных предприятиях с точки зрения управления их финансами. Возможность получить крупные промышленные предприятия в качестве своих клиентов на расчетно-кассовое обслуживание стимулирует банки вводить новые льготные схемы. Процесс развития рыночной экономики обуславливает появление новых форм интеграции финансово-кредитных организаций и предприятий производящего сектора экономики.

Проведенный анализ позволяет утверждать, что формирование и развитие ФПГ связано с качественными изменениями в отношении собственности, финансовых, управленческих.

Изменения в собственности, связаны, во-первых, с появлением и широким распространением акционерной формы собственности. Последняя, будучи дополненной развитым фондовым рынком, интенсифицирует процесс интеграции коммерческих организаций реального и финансового секторов экономики. Такое положение связано с ограниченными организационными барьерами для превращения участников традиционных деловых связей в «со — собственников» финансового капитала, повышенной устойчивостью корпоративной формы бизнеса, гарантиями возврата инвестиций в виде достаточно крупных активов.

Во-вторых, принципиальное значение имеет модификация механизма реализации собственности. Эффективное ее воспроизводство и реализация предполагают передачу части правомочий

¹ См.: Деньги, кредит, банки. Учебник/Под ред. О.И. Лаврушина. М.: Финансы и статистика, 1998.

ассоциированных участников ФПГ головной компании, которая осуществляет их в общих интересах. При этом часть пучков правомочий сохраняется за каждым участником, осуществляющим самостоятельную предпринимательскую деятельность вне рамок ФПГ.

В таких условиях объединяющим признаком для членов финансовых групп является не только общность совладельцев, хотя она продолжает играть значительную роль. Решающими становятся деловые отношения между участниками ФПГ и государством, общность их стратегии, одинаковое отношение к компаниям других групп. При этом широко используются личная уния, перекрестное участие в капиталах и трастовые отношения¹.

Финансовые отношения, следствием которых и является создание ФПГ, связаны с:

1) Потребностью предприятий реального сектора экономики в привлечении крупных финансовых ресурсов, размещаемых на льготных условиях;

2) Потребностью финансовых институтов в нахождении емких сфер рентабельного вложения капитала при высоких гарантиях его возврата и транспарентности операций его использования.

Эти отношения отличают: во-первых, состав субъектов, представляющих реальный и финансовый секторы экономики; во-вторых, устойчивые долговременные связи между ними; в-третьих, взаимовыгодный характер для как производственных предприятий, так и финансово-кредитных учреждений; в-четвертых, преимущественно инвестиционная направленность использования финансового капитала.

Перемены в финансовых отношениях выражаются в развитии процессов долгосрочной мобилизации крупных денежных капиталов и их инвестирования в реальный сектор экономики. Эти процессы оказываются взаимовыгодными как для производственных предприятий, так и для финансово-кредитных учреждений и государства в целом.

Управленческие отношения, опосредствующие формирование и развитие ФПГ, связаны с появлением:

1) Сфер реализации общих (однаправленных) экономических интересов предпринимательских структур финансового и реального секторов экономики;

2) Органа управления ФПГ, которому делегируются права на

¹ См., например: *Уткан Э.А., Эскиндаров М.Л. Финансово-промышленные группы. М., 1998.*

принятие решений, связанных с использованием консолидированных финансовых ресурсов;

3) Нового субъекта предпринимательской деятельности, представляющего собой ассоциацию самостоятельных коммерческих организаций¹.

Эти отношения отличают: во-первых, централизация части управленческих функций, связанных с использованием консолидированных финансовых ресурсов, и их закрепление за одним из участников ФПГ; во-вторых, опосредование ими организационных связей, как внутренних — между участниками группы, так и внешних — между группой и государством; в-третьих, высокий уровень разнообразия предмета этих отношений (консолидированный капитал, миссия и хозяйственная стратегия ФПГ, ее структурная политика, налоговое планирование).

Проведенный анализ природы и объективной основы ФПГ позволяет раскрыть их сущность как системы политико-экономических отношений, опосредствующих формирование и функционирование в качестве особого экономического, а в последнее время — и политического субъекта жизнедеятельности общества.

Особенность этого субъекта проявляется в системе присущих ему признаков. Прежде всего, здесь можно выделить диверсифицированный характер деятельности; также особенность данного субъекта проявляется в составе и статусе коммерческих организаций, представляющих реальный и финансовый секторы экономики; наконец, в избирательном отношении к нему государства. Это отношение основано на том, что ФПГ выступает в качестве проводника промышленной политики и отношений власти и бизнеса².

Вместе с тем, принципиальным отличием ФПГ от других типов экономических форм, является то, что они представляются частно-обособленным сегментом общественной экономики³. Для данного сегмента характерными чертами являются дифференциация каждого участника группы по положению в кооперации труда и по линии его права собственности, а также ограничение возможностей роста размерами собственного капитала и способностью привлечь допол-

¹ См.: *Сонькин Н.Б.* Корпорации: теоретические и прикладные исследования. М., 1999; *Судаков В., Колесниченко О.* Финансово-промышленные группы и их место в развитии экономики. М., 2000, и др.

² См.: *Кораблин Ю.В.* Бизнес и политика. М., 2001.

³ См.: *Николаев А.* Становление системы управления финансово-промышленными группами // Проблемы теории и практики управления. 1996, № 3.

нительные ресурсы на основе рыночных принципов. Корпоративные структуры, и в том числе ФПГ, представляют собой особую форму производственных отношений, в рамках которой существенным образом модифицируются отношения собственности, обмена деятельностью, распределения и обмена. Через рассмотрение производственных отношений ФПГ можно выявить также систему противоречий, присущих данному сектору экономики.

Прежде всего, это система отношений собственности, характерная для ФПГ, которая отличается дифференциацией участников группы по линии их прав собственности на материальные условия и результаты производства. Это проявляется в концентрации контрольных пакетов акций новых акционерных обществ в руках немногих юридических и физических лиц и государства, в то время как большинство работающих на предприятиях ФПГ либо вообще не располагают акциями, либо имеют их в таком количестве, которое не позволяет им участвовать в процессе управления. Центр управления собственностью ФПГ (он же, как правило, является и центром управления группы) может существовать в одном из трех видов:

1) Холдинговая компания, сосредоточивающая в своих руках акции дочерних обществ (при построении ФПГ по схеме «иерархия» или «основное общество»);

2) Единая центральная компания в форме открытого или закрытого акционерного общества или, реже, ассоциации, созданной участниками путем полного или частичного объединения своих капиталов и осуществляющей управление путем системы взаимодействия собрания акционеров, правления, аппарата управления и специальных комиссий (при построении ФПГ по схеме «партнерство» или договор);

3) Функции центра собственности может выполнять кредитно-финансовое учреждение, как правило, коммерческий банк (при построении ФПГ по схеме «иерархия»).

Схема построения ФПГ, устанавливающая взаимодействие центров и периферии владения и распоряжения собственностью, определяет основы системы управления группой, целевые установки ее создания и функционирования, принципы формирования стратегических и тактических задач, распределение факторов и результатов производства и пр., т.е. всю жизнедеятельность ФПГ.

Таким образом, права собственности участников ФПГ внутри группы ограничиваются либо полностью, либо частично — рамками деятельности группы. При этом в последнем случае предприятия,

входящие в состав ФПГ, сохраняют статус самостоятельного юридического лица¹.

В области деятельности ФПГ возникают также качественно иные отношения обмена деятельностью, выражающиеся в появлении особых форм кооперации и конкуренции. Какая бы схема ни была положена в основу формирования ФПГ, она изначально базируется на технологических и кооперационных взаимосвязях предприятий-участников. При этом, однако, происходит дифференциация положения каждого участника в кооперации труда в рамках группы, поскольку общая цель интеграции в ФПГ требует четко определить место каждого в едином технико-технологическом процессе. В результате, как и в области прав собственности, предприятия-участники группы попадают в область ограничений, которые могут затрагивать их традиционные кооперационные связи, специализацию, уровень концентрации производства и пр., — все эти характеристики трансформируются и переориентируются в зависимости от общекорпоративных целей.

Также в ФПГ устанавливается особая форма распределения и перераспределения созданного совместными усилиями дохода. С одной стороны, как и в акционерных обществах, в ФПГ распределение и перераспределение дохода осуществляется на основе выбранной дивидендной политики, устанавливающей схему реинвестирования прибыли и распределения, ее оставшейся части между акционерами. С другой стороны, отношения распределения в ФПГ определяются следующими параметрами: схемой образования корпорации; отношениями собственности и дифференциацией прав собственности участников (основная часть прибыли концентрируется в центрах владения и распоряжения собственностью), а также методикой объединения активов и концентрации собственности, принятой при формировании группы².

Отношения обмена созданной продукцией, свойственные корпоративному сектору, также имеют специфику. Очевидно, что на внешнем рынке участники группы выступают в качестве консолидированного товаропроизводителя, проводящего обычно агрессивную маркетинговую и ценовую политику. Несмотря на то, что уже сами цели и принципы образования ФПГ предполагают высокое качество производимой продукции, на практике это осуществляется не всегда. Механизмом, препятствующим недобросовестной

¹ См.: Интегрированные финансово-промышленные группы. М., 1996.

² См.: *Исаев Б.М.* Стратегия развития финансово-промышленной группы. М., 1996.

конкуренции со стороны ФПГ, должен служить жесткий контроль антимонопольных органов и органов, осуществляющих регистрации ФПГ и курирующих их деятельность. В целях ограничения возможностей монопольного влияния ФПГ на рынок необходимо проводить политику целенаправленного образования нескольких (как правило, не менее трех) ФПГ на одном отраслевом или региональном товарном рынке или создания на нем конкурентов по соответствующим видам продукции¹.

Таким образом, рассматривая систему производственных отношений, присущую ФПГ, следует отметить принципиальные различия внутренних и внешних механизмов.

Производственные отношения, складывающиеся между группой как частнообособленной хозяйственной единицей и внешней средой в части других субъектов хозяйствования, носят ярко выраженный рыночный характер с жесткой конкуренцией, нередко принимающей вид монополистической или олигополистической.

Производственные отношения ФПГ с государством имеют смешанный характер: наряду с чисто рыночными механизмами, присутствуют отношения совместного владения и распоряжения собственностью, а также элементы прямого дирижизма со стороны органов государственной власти.

Производственные отношения внутри группы также имеют смешанный характер: рыночные элементы, присутствующие в мягкой форме, сочетаются с нерыночными отношениями, построенными на принципах как консолидации и равноправия (например, при создании организационной структуры и органов управления ФПГ), так и неравноправия и диктата, о чем свидетельствует фактическая дифференциация участников группы и различных категорий ее работников.

Такая сложная система производственных отношений предопределяет возникновение и воспроизводство в рамках ФПГ существенных различий в интересах участников экономического процесса: центров и периферии владения и распоряжения собственностью; центральной компанией и участниками группы (основным и дочерними обществами); между участниками ФПГ; между финансовым и производственным блоками; между реальными и формальными собственниками и пр. Существуют и противоречия интересов государства и ФПГ как единого целого. Теоретически расхождение интересов различных сторон единого процесса создания и функционирования корпоративных структур является вполне объектив-

¹ Там же.

ным явлением, однако практически такое положение вещей нередко приводит к возникновению острых социальных конфликтов, иногда приобретающих политическую окраску, к развалу или бездействию созданных групп, к отходу от основных целей их создания¹. В этой связи важным является вопрос создания адекватного и эффективного механизма управления ФПГ.

Управление ФПГ осуществляется с позиции двух уровней. Верхний уровень — стратегическое управление, которое включает в себя: разработку единой стратегии поведения на рынках; формирование механизма привлечения капитала в группу; совместная разработка с предприятиями-участниками инвестиционных проектов; организация и развитие инфраструктуры группы; организация внешне-экономической деятельности; трастовое управление активами и предоставление всех видов банковских услуг предприятиям-участникам группы; проведение маркетинговых исследований; ведение учета и отчетности по совместной деятельности. Нижний уровень управления группой — оперативный — предполагает реализацию стратегических планов группы-применительно к конкретным участникам с учетом специфики их деятельности и степени участия в ФПГ.

ФПГ в макроэкономическом плане можно рассматривать как промежуточное звено между предприятием и государством с точки зрения управления экономикой. Для того, чтобы ФПГ реально выполняли функцию структурообразующего элемента современной экономики, в т.ч. и российской, в отношении их должны соблюдаться следующие принципы политики государства, отражающие их специфику структур подобного типа:

— создание благоприятной среды и особая селективная поддержка образования ФПГ в соответствии со стратегическими направлениями промышленной и социальной политики, задачами подъема и выравнивания уровня жизни в различных регионах;

— обеспечение публично-правового характера создания и деятельности ФПГ, гласности прав, льгот и взаимных обязательств ФПГ в отношениях с государством и механизма их реализации;

— формирование особого механизма взаимодействия и сотрудничества государства и ФПГ, основанного не столько на льготах и

¹ См.: *Вьющикай В.* Финансово-промышленные группы: между экономикой и политикой // Бизнес и политика. 1996, № 6.

прямых дотациях, сколько на системе установления и соблюдения взаимных прав, обязательств и ограничений свободы поступков¹.

Для ФПГ, в частности, должны быть установлены права доступа и использования значимой социально-экономической информации, выдвижения своих представителей для участия в процессе формирования государственной промышленной политики, на «защиту от банкротства» (т.е. для ФПГ необходимо предусмотреть особый механизм санации и банкротства). Возможно также делегирование ФПГ некоторых функций государства в части лицензирования и квотирования продукции в рамках установленных отраслевых, социальных и региональных приоритетов государственной промышленно-финансовой политики².

В то же время ФПГ должны принять на себя обязательства, связанные с сохранением своей специализации в течение определенного периода времени; с необходимостью согласования с государственными органами своих планов в отношении профиля деятельности, политики ценообразования, принятия других стратегических решений; с предоставлением в органы государственного управления стратегических бизнес-планов своего развития.

Объединяясь в ФПГ, предприятия получают возможность определенным образом контролировать соответствующие секторы экономики. Государство, в свою очередь, делает ФПГ опорными пунктами промышленной политики и, влияя на их деятельность, реализует экономическую политику в макроэкономическом масштабе³.

Таким образом, ФПГ являются структурой, позволяющей, в силу своего особого положения на рынке, перераспределять инвестиционные средства из развитых отраслей в отстающие, при условии соблюдения принципов взаимодействия между ФПГ и государством, перечисленных выше.

ФПГ приобрели качественно новый характер по сравнению с уровнем их развития в начале XX века, при сохранении объективной основы в виде финансового капитала. Исторически существующие предпосылки объединения банковского капитала с производством, начало которых относится к концу XIX столетия, на рубеже XX — XXI веков дополняются новыми процессами и признаками,

¹ См.: *Нигер Л.* Макроэкономическая теория и переходная экономика / Пер. с англ. М., 1996; *Мэнкью Г.Н.* Макроэкономика / Пер. с англ. М.: МГУ, 1994.

² См.: *Галкин А.Л.* Корпоративизм как форма отношений между государством и обществом // Полис. 2000, № 6.

³ См.: *Lembruch G., Schmitter Ph.* Patterns of corporatist policy making. London, 1982.

придающими ФПГ еще большее значение и влияние на все стороны жизнедеятельности общества.

В целом, изучение накопленного опыта категориального осмысления такого экономического и политического феномена, как ФПГ, а также анализ существующих в научной литературе трактовок понятия «финансово-промышленная группа», изучение природы и сущностных черт ФПГ позволяют сделать вывод о необходимости совершенствования методологической базы исследований в этой области. При выработке определения понятия «финансово-промышленная группа» представляется целесообразным придерживаться комплексного подхода, основанного на междисциплинарном синтезе и взаимодополняемости научных методов.

Такой подход дает возможность развить понимание ФПГ как совокупности экономических субъектов, объединенных единым корпоративным управлением и стратегией развития, функционирующих в рамках существующей системы нормативно-правовых актов, а также формирующих, артикулирующих и отстаивающих групповые интересы на общественно-политическом уровне (в органах власти и управления в центре и на местах, в различных структурах гражданского общества — политических партиях, общественных организациях, СМИ и т.д.).

*А. С. Семченков,
кафедра мировой и российской политики*

УПРАВЛЕНИЕ ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКИМИ КОНФЛИКТАМИ И ОБЕСПЕЧЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СТРАНЫ

Современная практика обеспечения национальной безопасности в большинстве стран мира показывает, что государства испытывают значительные трудности в устранении такого класса угроз их социально-политическому строю, как угрозы возникновения внутренних политических конфликтов. К ним относятся общеизвестные проблемы этнического и регионального сепаратизма, столкновений по поводу борьбы за захват и удержание государственной власти между этническими, религиозными общинами, социальными классами, политическими группами. В то же время не только в организационном управлении, менеджменте фирм, социальной психологии, но и в политической практике и политологии начинает утверждаться подход, позволяющий достаточно эффективно разрешать и предупреждать внутригрупповые, внутриорганизационные, межгрупповые, этнополитические столкновения. Это управление конфликтами, а применительно к политической сфере — управление политическими конфликтами. В связи с этим представляется, что данный подход может быть апробирован и в отношении внутренних политических конфликтов как угрожающих территориальной целостности и политической стабильности нашей страны

процессов. Данная статья предназначена для раскрытия преимуществ управления внутривнутриполитическими конфликтами как подхода к нейтрализации данного рода угроз по сравнению с деятельностью по обеспечению национальной безопасности посредством рассмотрения содержания обоих видов деятельности и их сопоставления друг с другом.

В политической науке под управлением политическим конфликтом понимается «деятельность, направленная на достижение целей, состоящая в поддержке, окончании конфликта или любом другом воздействии на его ход»¹. Соглашаясь в целом с подобным пониманием управления политическим и иным другим конфликтом вообще, отметим, что данное определение требует уточнения применительно к рассматриваемой в данной статье проблеме соотношения управления внутривнутриполитическим конфликтом и деятельности по обеспечению национальной безопасности.

С учетом целей деятельности государства и других социальных субъектов по обеспечению национальной безопасности, ее компоненты — внутренней безопасности, состоящих в защите конституционного строя, поддержании политической стабильности и сохранении территориальной целостности страны, управление внутривнутриполитическим конфликтом должно исключать действия по поддержке столкновений, их эскалации, любые другие пути сохранения конфликтных отношений между политическими, этническими, религиозными и иными группами. Подобные действия не только не устраняют угрозы, которые приносит тот или иной внутривнутриполитический конфликт, но и способствуют возникновению кризиса в существовании государственности, социально-политического строя. Поэтому, представляется, что управление внутривнутриполитическим конфликтом является программой, системой взаимосвязанных политических, экономических, социальных, культурных и иных мер и действий, направленных на предотвращение и деэскалацию, ограничение внутренних столкновений между различными социальными субъектами, представляющих угрозу существованию государства и общества.

Кроме того, необходимо уточнить и сам объект управления — разновидность политических конфликтов, о которой может идти речь при обеспечении национальной безопасности. Как известно, внутренние политические конфликты разнообразны, это и столкновения между ветвями государственной власти, между политическими партиями, группами интересов, политическими элитами

¹ Фельдман Д. М. Политология конфликта М., 1998. С. 139.

и контрэлитами, борьба за доступ к государственной власти между этническими, религиозными группами, социально-классовая борьба. Однако далеко не все из них представляют и могут представлять угрозу либо опасность для национальной безопасности страны.

Вызвать территориальную дезинтеграцию, политическую дестабилизацию общества способны такие столкновения, как: социально-политические конфликты — гражданские войны (к ним можно отнести те столкновения, в которых принимают участие преследующие политические цели большие группы населения страны, сплоченные общностью социального, этнического происхождения, придерживающиеся какой-либо конфессиональной идентичности); сецессионные конфликты (проявляющиеся в сепаратизме этнических регионов и регионов, населенных субэтническим большинством либо представителями государствообразующей нации, недовольными своим социальным, государственно-территориальным, экономическим статусом в стране).

Правомерность отнесения сецессионных и социально-политических конфликтов к деструктивным, угрожающим существованию страны как целостной социально-политической системы процессам может быть обоснована и путем рассмотрения, сопоставления деления фаз динамики внутренних политических конфликтов и формирования угроз национальным интересам государства и общества.

В динамике деструктивных для существования страны процессов, как правило, выделяются: текущее состояние опасности, представляющее совокупность факторов противоборства государств между собой или с другими социальными субъектами как потенциальные предпосылки деструктивных процессов; состояние угрозы национальной безопасности, при котором происходит перевод потенциальных факторов противоборства в актуальные факторы деструктивных процессов; состояние развертывания борьбы государств, иных социальных субъектов друг с другом, критическое для существования страны; состояние катастрофы — дезорганизации, распада страны как социально-политической системы либо ее выживание, самосохранение, связанное с отражением попыток ущемить ее национальные интересы.

Несколько иначе по форме, но не по содержанию выглядит динамика социально-политических и сецессионных конфликтов внутри страны. Так, динамика социально-политических конфликтов, как правило, включает в себя четыре стадии развития столкновения.

Предконфликтная стадия отличается наличием относительно толерантных, мирных с эпизодическими столкновениями отношений основных участников социально-политического конфликта — больших социальных групп, объединенных этнической, религиозной, идеологической, социально-классовой или иной идентичностью, интересами и их элит. На этой стадии ими начинают осознаваться скрытые противоречия сторон и формироваться намерения разрешить их в ходе конфликта либо переговоров.

Стадия формирования социально-политического конфликта характеризуется уже не только осознанием элитами и социальными группами противоречий, которые возникают между ними или по отношению к государству. В основе данного процесса выступает осознание неравенства социальных групп в стране, угрозы удовлетворения их коренных социальных потребностей в политической, культурной, экономической, социальной, религиозной, межэтнической сферах общественных отношений. В отношениях между большими группами населения страны растет напряженность, происходит политическая мобилизация на религиозной, этнической, идеологической основе.

Эта стадия отмечена также формированием этнических, субэтнических, религиозных, радикальных политических организаций, транслирующих требования к государственному центру и региональным органам власти о восстановлении межэтнического, межконфессионального, социального равенства. Данные требования предъявляются в ходе митингов, манифестаций, подписания воззваний в органы государственной власти разного уровня. Растет число инцидентов — локальных насильственных столкновений между представителями отдельных социальных групп населения страны.

На стадии актуализации социально-политического конфликта возможно как вооруженное столкновение сторон в масштабе всей страны, террористические акции, захваты зданий органов власти, незаконное удержание и шантаж высших должностных лиц государства, так и отказ от насильственных форм решения проблемы, избегание столкновения и создание на базе религиозных, субэтнических, этнических, радикальных политических организаций квазигосударственных органов власти и управления, призванных защитить права и интересы ущемляемых народов, религиозных групп, социальных классов, слоев, сословий. В социально-политический конфликт вовлекаются не только государство, но и правительства зарубежных стран, международные организации.

Стадия завершения социально-политического конфликта может проходить в форме установления пропорционального разделения власти между этническими, религиозными общинами, допуска представителей ущемляемых социальных слоев, сословий, классов к принятию государственных решений, затрагивающих их коренные интересы.

Динамика сецессионных конфликтов, в сравнении с социально-политическими столкновениями, имеет свою специфику.

Предконфликтная стадия сецессионного конфликта отличается наличием относительно толерантных, мирных с эпизодическими столкновениями отношений основных участников социально-политического конфликта — государства, доминирующей в стране этнической группы, государствообразующей нации, общин или региональных сообществ, объединенных этнической, субэтнической, регионально-сепаратистской идентичностью и их элит. На этой стадии начинают осознаваться скрытые противоречия общин и сообществ, с одной стороны, и государства и доминирующей этнической группы, с другой, а также формироваться намерения разрешить их в ходе конфликта либо переговоров.

Стадия формирования сецессионного конфликта характеризуется накоплением противоречий между государством, представляющим доминирующий этнос, группами его политической элиты и региональными, этническими элитными группами, действующими в сфере государственного, административного управления, культуры, торговли, производства и занятыми формированием своей массовой базы, разработкой элементов идеологических концепций сепаратизма, обосновывающих региональные или этнические требования к государственному центру. Бытовые межэтнические отношения характеризуются появлением факторов роста межличностной и межгрупповой напряженности, проявляющейся в высказываниях отдельных представителей народов, устойчиво воспроизводящихся столкновениях между ними. Для конфликтов государственного центра и регионов этнического большинства подобный шовинизм не характерен, но в межличностных отношениях возможна дискриминация представителей иных регионов, центра на идеологической, экономической основе.

Рассматриваемая стадия связана также с появлением у региональной, этнической элиты союзников за рубежом, представляющих собой государства или их отдельные организации (внешнеполитические, разведывательные, военные ведомства), диаспоры данного

этноса, спонсирующие соответствующие движения, либо с сильным ослаблением самого государственного центра, его способности осуществлять контроль над этническими, конфессиональными процессами в стране. Одновременно региональные, этнические элиты формируют новые движения, проводят политическую мобилизацию, полностью разрабатывают собственную идеологию, рекрутируются первые радикально настроенные боевые организации сепаратистов, происходит оформление требований к государственному центру. В этнополитическом конфликте общины, отдельные семьи и лица, принадлежащие к доминирующему этносу (нации) изгоняются с мест своего постоянного проживания на территории компактного расселения этноса, бросающего вызов государственному центру, происходит гуманитарная катастрофа.

Центральным событием стадии актуализации сепаратистского конфликта служит столкновение государственного центра и сепаратистов, комбинирование или выбор государственным центром политического или силового способов урегулирования конфликта, предупреждения его эскалации, перехода в стадию масштабной вооруженной борьбы. Политический вариант действий может вызвать раскол сепаратистов вследствие согласия их менее радикальной части на уступки, предлагаемые центром, и переходом более радикальной части к партизанским или террористическим формам борьбы за суверенитет. Силовой вариант при заинтересованности государственного центра в военном пути решения проблемы и упорстве религиозного, этнического, субэтнического движения и элиты в достижении своих целей приводит к эскалации конфликта. Его исход уже определяется соотношением сил сторон, объемом зарубежной помощи, позициями иностранных государств.

Стадия завершения сепаратистского конфликта предстает как завершение или стагнация конфликта либо в пользу государственного центра, либо в пользу региональных элит. В стадии завершения, как свидетельствует новейшая история, существует возможность вмешательства великих держав, их союзов во внутренние дела государства, одним из видов которых и является сепаратистский конфликт. При выигрыше государственного центра возможен возврат некоренного (нетитульного, иноэтнического) населения на прежние места проживания.

Сопоставление динамики и содержания процессов, угрожающих национальной безопасности, с динамикой и содержанием развития внутренних политических конфликтов указывает на пере-

сечение, наложение друг на друга стадий: предконфликтной и опасности, формирования конфликта и угрозы, актуализации конфликта и критической фазы развертывания противоборства, завершения конфликта и катастрофы / выживания страны. Это значительное сходство, возможность осмысления внутривнутриполитических конфликтов в категориях анализа теории национальной безопасности также позволяет нам говорить о допустимости отнесения внутренних политических конфликтов к числу деструктивных и угрожающих существованию страны процессов.

Соотношение деятельности по управлению внутренними политическими конфликтами и обеспечения национальной безопасности требует и анализа составляющих их мер и действий, направленных на предупреждение возникновения конфликтов и нейтрализацию угроз.

Рассмотрим факторы угрожающих существованию страны процессов и способы их нейтрализации в системе обеспечения национальной безопасности и ее внутренней разновидности. Не останавливаясь на данном вопросе подробно, отметим, что факторами угроз выступают политические, экономические, социальные, силовые, культурные, информационные, психологические, технические и иные предпосылки ограничения и лишения национального суверенитета, дезинтеграции государств, а также незаконной и нелегитимной смены конституционного строя. Формами, в которые данные факторы объединяются, хорошо известны и достаточно изучены — это «горячие» и «холодные» войны как межгосударственные конфликты (внешняя безопасность), конфликты государственного центра и сепаратистов, столкновения больших политически мобилизованных групп населения страны (внутренняя безопасность).

Способами обеспечения внутренней национальной безопасности, соответствующими данным формам реализации угрожающих факторов, являются системы политических, экономических, дипломатических, информационных, психологических, силовых и иных мер, нейтрализующих не опасности, которые устранить только средствами национальной безопасности практически невозможно, а угрозы интересам страны. К их числу принадлежат: боевые и военные действия вооруженных сил и других войск, оперативно-розыскная деятельность, информационные операции, консолидирующие психологические операции, ведение переговоров, экономические, торговые, финансовые диверсии, разведывательная деятельность, различные формы политики национальной безопасности и другие формы.

Обеспечение внутренней национальной безопасности опирается на результаты деятельности, ресурсы и факторы, созданные в итоге реализации направлений государственной политики в других областях — на продукцию и услуги экономики, науки, образовательной сферы, культуры и воспитания граждан, государственной службы и т.д. Деятельность по созданию этой потребной для национальной безопасности продукции и услуг является по отношению к последней деятельностью обеспечивающей.

Обеспечение национальной безопасности и ее внутренней подсистемы не требует перестройки всего механизма формирования и реализации государственной политики в различных сферах общественной жизни, оно лишь создает потребность в создании новых или преобразовании прежних органов государственной власти и управления, ответственных за защиту национальных интересов.

Говоря в целом, деятельность по обеспечению национальной безопасности не имеет в качестве своей цели преобразование, изменение объекта защиты—социально-политического (государственного, конституционного) строя страны, повышения его устойчивости и создания в нем возможностей для самоподдерживаемого существования. Обеспечение последнего есть задача государственной политики на ее высшей ступени — уровне формирования и реализации национальной стратегии.

Теперь рассмотрим причины внутренних политических конфликтов и меры по их нейтрализации.

Причинами внутривнутриполитических конфликтов могут в различных сочетаниях и разной степени приоритетности выступать следующие группы предпосылок из сфер общественной жизни.

Территориальными причинами внутривнутриполитических конфликтов являются: историческое прошлое конфликтующих сторон, нахождение их материальных ценностей на определенной территории; нечеткость демаркации границ проживания представителей этнических, религиозных, субэтнических общин; возвращение на родину ранее депортированных общин; произвольные изменения административных, межрегиональных границ; насильственное включение территории той или иной общины в соседнее государство; разделение мест проживания общины, народа границами разных государств.

Политическими причинами конфликтов обычно являются: борьба за власть между различными политическими группами на всех уровнях (местном, региональном, государственном); борьба

этнической группы, религиозной общины за свой статус в рамках единого государства, борьба за государственную независимость.

Социальными причинами внутренних политических конфликтов служат: противоречия в системе разделения труда в обществе, стремление больших социальных групп либо их элит к повышению собственного статуса в рамках социальной стратификации общества; конфликты социальных норм и ценностей доминирующего этноса, конфессии и специфических норм и ценностей этнических, религиозных меньшинств; культурные, языковые, конфессиональные противоречия; требования о повышении статуса большой социальной группы, связанные с модернизационными процессами в обществе.

К этой же группе причин могут быть отнесены бытовые (общая подсознательная неприязнь к представителям определенного этноса, конфессии, класса) и исторические (прошлые обиды, которые хранятся в коллективной памяти социальной группы, являются предпосылками эскалации политических конфликтов) факторы.

Экономическими причинами конфликтов выступают: неравенство классов, религиозных групп, этносов в обладании, распоряжении и потреблении материальных ресурсов; нарушение баланса экономических интересов между государственным центром и регионом; изменения в системе производства, распределении и потреблении товаров и услуг (например, в результате перераспределения собственности или миграции населения традиционные виды деятельности от одной социальной группы переходят к другой); неравномерное социально-экономическое развитие регионов.

Формами предупреждения и деэскалации внутренних политических конфликтов являются системы дипломатических, силовых, экономических, культурно-образовательных, информационно-психологических и иных мер и действий, направленные на реализацию определенного политического замысла по разрешению или свертыванию межгрупповых, классовых, межэтнических, межконфессиональных столкновений.

При обеспечении национальной безопасности в различных странах мира данные формы могут реализовываться с учетом приоритетности: принципа сохранения государственно-территориальной целостности и политической стабильности внутри страны; принципа необходимости достижения компромисса сторон; идеи сохранения легитимных и легальных политических институтов; такой их трансформации, которая не повлечет распад государства

или масштабный внутригосударственный вооруженный конфликт. В связи с этими особенностями можно выделить следующие способы управления внутренними политическими конфликтами:

Подавление одной из сторон политического конфликта, использование репрессивных мер в отношении незаконно действующей восстающей стороны при соблюдении или нарушении прав граждан, ущемленных классов, конфессиональных, этнических, субэтнических групп. Эффективность этой формы управления базируется на ее способности ускоренными темпами достичь цели укрепления территориальной целостности государства, способствовать его централизации, поддержанию социально-политической стабильности в стране, относительно бесконфликтных (латентных конфликтных) отношений между этносами, конфессиями, стратами, однако часто непродолжительных по времени. Как правило, этот способ управления конфликтами ограничен конечным исчерпанием репрессивных мер, способных сдерживать возникновение и рост требований элит и оппозиционно настроенных групп к государственному центру, друг к другу о коренном переустройстве государства и общества, отделении и образовании независимых государств. Вместе с тем, если учитывать крайнюю форму репрессивного воздействия на противостоящего государству участника конфликта и поддерживающую его большую социальную группу, выступающую для него средой существования и источником разнообразных ресурсов, то результативность подавления возрастает. Речь идет о политике деструктуризации самой большой группы — среды, поддерживающей элиты, политические и боевые организации мятежников. История показывает, что деструктуризации в виде ассимиляции подвергались этнические группы и религиозные общины, в виде деморализации, разрушения базовых ценностей политической активности — социальные классы, группы и слои. Исходя из этой специфики, меры по подавлению одной из сторон конфликта можно разделить на формы дезорганизации политических и боевых групп, непосредственно участвующих в конфликте, и формы деструктуризации больших социальных групп — этносов, субэтносов, региональных сообществ, конфессий, страт, выполняющих для участников столкновения функции источника разнообразных ресурсов, поддерживающих их существование.

Расширение возможностей восстающих групп по участию в государственном управлении, принятии политических решений при сохранении базовых политических институтов страны. В слу-

чае урегулирования сепаратистского конфликта речь может идти о предоставлении религиозной, этнической, субэтнической группе автономии, получении враждующими, хотя в определенной мере и взаимозависимыми этническими, субэтническими, конфессиональными и региональными сообществами статусов равноправных субъектов федерации. Долгосрочный успех в использовании этих форм зависит от своевременного, подготовленного мерами межэтнического, экономического, политического и иного рода сближения регионов перехода от «государства автономий» и этно-территориальной федерации к централизованному унитарному государству или территориальной федерации. Только в этом случае предоставление региону статуса автономии или субъекта федерации становится осмысленной формой урегулирования конфликта.

Разрешение социально-политических столкновений возможно посредством учреждения института разделения (пропорционального или паритетного) государственной власти между приблизительно равными по численности и дисперсно проживающими этническими и конфессиональными группами, создавшими систему межгруппового разделения труда, группами, находящимися в неравенстве в социально-экономической сфере. Вместе с тем систему разделения власти между общинами отличает ригидность, негибкость и свойство создавать тупиковые ситуации в процессе совместного принятия государственных решений, поощрение политической мобилизации населения страны по этническому признаку.

Формы урегулирования внутренних политических конфликтов предполагают системное применение различных способов (методов) устранения причин столкновений. К ним относятся методы ведения переговоров; войсковые, антитеррористические, контртеррористические, специальные операции; экономические методы, препятствующие экономической деятельности радикальных организаций — участниц конфликта и восстанавливающие единство экономического пространства страны и экономической стабилизации, реализации принципов социальной справедливости, социально-ориентированного государства; государственные программы по восстановлению единого образовательного пространства страны, включения в него этнических регионов, защита материальных и духовных ценностей этнических, религиозных общин и иных групп со специфическими потребностями в этой сфере; информационно-психологические методы, позволяющие как формировать политическую идентичность борющихся групп, так и разрушать ее

посредством операций и методов информационно-психологического противоборства; демографические методы — ассимиляция больших социальных групп посредством создания условий для их депопуляции, этнического или конфессионального дисбаланса в регионе их проживания, с последующим их поглощением, разрушением их идентичности.

Рассмотрев формы и методы управления внутренними политическими конфликтами и формы обеспечения внутренней национальной безопасности, можно прийти к выводу о том, что управление внутренними политическими конфликтами как деятельность более широка, чем защита конституционного строя страны. Управление внутривнутриполитическими конфликтами охватывает и вопросы преобразования всего общества, государственной системы для создания условий для мирного взаимодействия больших социальных групп, т.е. вопросы перестройки всего спектра общественных отношений — политических, экономических, правовых, нравственных, культурных и иных. Обеспечение национальной безопасности этого не требует, ограничиваясь лишь созданием новых структур и потреблением ресурсов из различных сфер общественной жизни.

С учетом динамики, форм противоборства и форм урегулирования политических конфликтов система методов управления внутривнутриполитическим конфликтом может выглядеть следующим образом.

Для предконфликтной стадии, характеризующейся относительно мирными отношениями групп и началом формирования намерений по разрешению возникающих между ними противоречий путем столкновения, целесообразно использование переговорных, экономико-интеграционных и экономико-стабилизационных, демографических, информационно-психологических и социокультурных форм урегулирования.

На стадии формирования конфликта происходит накопление противоречий между государством, представляющим доминирующий этнос, класс, религиозную общину, группами его политической элиты, и элитными группами этносов, религиозных общин, социальных страт, занятыми формированием своей массовой базы, разработкой элементов идеологических концепций апологетического характера, обосновывающих определенные требования к государственному центру. Бытовые межэтнические, межклассовые, межконфессиональные отношения характеризуются появлением факторов межличностной и межгрупповой напряженности, таких, как бытовой шовинизм, этнонационализм, дискриминация по

признаку принадлежности к той или иной этнической общности, нации, конфессии, социальному слою. Они проявляются в высказываниях отдельных представителей этих групп, эпизодических столкновениях между ними.

Для предотвращения конфликта на этой стадии необходимо использовать методы ведения переговоров между участниками, предотвращения сецессии регионов из единого экономического пространства страны, восстановления и укрепления толерантных отношений между этносами, конфессиями, субэтническими группами и государственным центром, решение проблем защиты социально-экономических прав граждан, прав в области вероисповедания, специфических прав меньшинств в сфере культуры, образования, национального языка.

Предкризисная обстановка, отношения между социальными группами перед столкновением связаны либо с появлением у региональной элиты, стремящейся к сецессии, союзников за рубежом — государств или их отдельных органов и учреждений (внешнеполитические, разведывательные, военные ведомства), этнических диаспор, финансово подпитывающих соответствующие сепаратистские движения, либо с сильным ослаблением самого государственного центра, его способности осуществлять контроль над этническими и региональными процессами в стране. Сепаратистские или автономистские элиты формируют новые движения, проводят политическую мобилизацию, полностью разрабатывают собственную идеологию. Из лиц, имеющих навыки ведения вооруженной борьбы, бывших военнослужащих, заключенных, безработной молодежи рекрутируются первые радикально настроенные боевые организации сепаратистов, окончательно оформляются требования к государственному центру. В этнополитических, религиозно-политических сецессионных конфликтах общины, отдельные семьи и лица, принадлежащие к доминирующему этносу (конфессии) изгоняются с мест своего постоянного проживания на территории компактного расселения этноса, религиозной общины, бросающей вызов государственному центру, фактически происходит гуманитарная катастрофа.

В конфликтах, возникающих вследствие неравенства социальных групп и слоев в распределении власти также формируются радикальные политические организации, выступающие с требованиями к государственному центру о восстановлении межэтнического, межконфессионального, классового равенства. Эти требования

предъявляются в ходе митингов, манифестаций, подписания воззваний в органы государственной власти разного уровня.

На данной стадии конфликтов для их урегулирования оправдано использование не только переговорных, но и силовых средств, введение экономических санкций, иных мер экономической, торговой, финансовой изоляции мятежников, в последний раз до столкновения могут быть предприняты попытки предотвратить вовлечение большей части титульного народа, религиозной общины региона в насильственные действия по отношению к другим группам.

На стадии актуализации конфликта дальнейшие события определяются избираемым государственным центром способом урегулирования сецессионного конфликта, предупреждения его эскалации, перехода в состояние вооруженной борьбы. Это может быть путь переговоров, политического решения проблемы, или попытка силового подавления очага сепаратизма. При первом варианте действий сепаратисты могут прийти к расколу вследствие согласия их менее радикальной части на уступки, предлагаемые центром, и переходом более радикальной части к партизанским или террористическим формам борьбы за суверенитет. При втором варианте, если государственный центр заинтересован в военном пути решения проблемы и если сепаратистское движение и элита упорны в достижении своих целей, происходит эскалация конфликта, исход которого зависит от соотношения сил сторон, зарубежной помощи, позиции иностранных государств.

В конфликтах, вызванных неравенством социальных групп и слоев в распределении власти, возможно как вооруженное столкновение сторон, террористические акции, незаконное удержание и шантаж высших должностных лиц, так и отказ от насильственных форм решения проблемы, избегание столкновения и создание на базе радикальных политических организаций квазигосударственных органов власти и управления, призванных защитить права и интересы ущемляемых народов.

На этой стадии развития конфликтного процесса актуально обсуждение различных альтернатив политического разрешения противоречий, выбор той или иной политической формы урегулирования внутривнутриполитического столкновения, проведение операций, боевых действий в отношении вооруженных сепаратистов, сторонников силового пути удовлетворения требований ущемленных социальных слоев, конфессиональных и этнических групп, экономическая изоляция сепаратистов, экстремистов, ведение диалога с ними с целью деэскалации конфликта.

На стадии завершения или стагнации сепаратистского конфликта в пользу одной из его сторон, государственного центра или этнических и региональных элит существует возможность вмешательства великих держав, их союзов во внутренние дела государства, одним из видов которых и является внутривластный конфликт. В этнополитических, религиозно-политических сепаратистских конфликтах при успехе в действиях государственного центра возможен возврат некоренного (иноэтнического, иноконфессионального) населения на прежние места проживания.

Завершение конфликтов, вызванных неравенством социальных групп и слоев в распределении власти, может проходить в форме пропорционального разделения власти между социальными слоями, религиозными и этническими общинами.

На стадии завершения конфликта или его затухания фактически происходит возврат к мерам, применявшимся на первой предконфликтной стадии, в связи с началом восстановления мирной жизни, т.е. к мерам и действиям переговорного, демографического, экономико-интеграционного и экономико-стабилизационного, информационно-психологического и социокультурного характера.

Таким образом, управление внутривластными конфликтами по масштабу решаемых задач является более широкой сферой деятельности, чем обеспечение внутренней безопасности. Последняя включается в управление внутривластными конфликтами и заключается в нейтрализации среднесрочных и краткосрочных факторов — противостоящих государству субъектов и их средств борьбы (вооруженной, информационной, психологической, экономической, дипломатической и др.), не устраняя при этом коренных, лежащих в основании конфликта причин из различных сфер общественной жизни. Управление внутривластными конфликтами как система мер и действий по устранению данных предпосылок нередко предполагает и преобразование государственных, социальных, правовых, экономических институтов, норм и принципов отношений в обществе между большими социальными группами в сфере политики, экономики, культуры, образования.

*А.В. Табаков,
кафедра мировой и российской политики*

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛОББИЗМ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Предыстория лоббизма общеизвестна: с 1533 г. «лобби» называли крытые галереи и прогулочные площадки в монастыре, в XVII в. — помещение для прогулок в Палате общин Англии¹. В американском политическом лексиконе термин «лоббизм» (англ. lobby — кулуар) появился в 1808 г. в анналах Конгресса десятого созыва, где лоббистами назывались лица, пытавшиеся повлиять на прохождение через Конгресс США законопроекта или его блокирование². Широкое распространение лоббизм приобрел с середины XIX в., когда во главе США стоял У. Грант (1869—1877 гг.). Вечерами восемнадцатый президент Америки и его команда после дневных «трудов праведных» имели привычку снимать стресс в одной из гостиниц, точнее, в ее вестибюле, который назывался «лобби». Там министры, а также сенаторы встречались с разными людьми, выслушивали их просьбы и обещали (зачастую небескорыстно) выполнить их³.

¹ См.: Oxford English dictionary. In 12 volumes. Vol. VI. Oxford: Oxford University Press, 1933.

² См.: International encyclopedia of the social sciences / editor David L. Sills. In 17 volumes. Vol. 10. New York: Macmillan company & The free press; London: Collier-Macmillan publishers, 1972.

³ См.: ИЛЬИН М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997.

По другой версии¹, развитие этого неформального механизма фактически началось на заре существования самого Конгресса. Одним из первых воплощений были в начале XIX в. так называемые «пансионные группы», объединявшиеся чаще по региональному признаку законодателей, живших под одной крышей и питавшихся за общим столом. Пансионный характер групп наложил отпечаток на их политическое поведение: они отличались высокой степенью сплоченности при голосовании в Конгрессе и уже по этой причине являлись для заинтересованных организаций хорошими точками доступа к законодательному процессу.

В дальнейшем история Конгресса знала много подобных объединений, но особенно бурное развитие такие группы получили в 70—80-х годах XX в. Каждая возникшая группировка обычно имеет название, как правило, в США их называют кокусами (например, кокус черных конгрессменов, стальной кокус и т.д.). Возможности для лоббистской деятельности значительно расширились с появлением в структуре Конгресса так называемых комитетов.

Первые комитеты появились в начале XIX в. Уже тогда они были достаточно привлекательными для групповых интересов подразделениями Конгресса, но далеко не сразу заняли ту роль, которую они играют сегодня в законодательном процессе, соответственно, не сразу стали мощной системой точек доступа к власти.

В процессе своего развития комитеты уже к концу того же века приобрели значительную самостоятельность и решающее слово в производстве законов, превратились в «маленькие легислатуры», как назвал их тогда будущий президент США В. Вильсон². В результате такого превращения резко усилились полномочия председателей комитетов, ставших ведущими фигурами в законодательном процессе. Поскольку отныне от действия комитета в решающей степени стала зависеть судьба рассматриваемого им законопроекта, то и роль каждого из рядовых его членов в этой судьбе объективно повысилась и во многом определялась тем, насколько демократично или авторитарно руководил комитетом его глава. Влияние «маленьких легислатур» на законотворческую деятельность конгресса было столь результативным, что период в его истории с начала 20-х годов и примерно до конца 70-х годов американские специалисты называют «правлением комитетов».

¹ См., например: Краткая история США/Пер. с англ. М., 1993.

² См.: Вильсон В. Государство. Прошлое и настоящее конституционных учреждений. М., 1905.

Преобразование комитетов в «маленькие легислатуры» имело принципиальное значение для развития лоббизма, ибо именно с этого момента он по-настоящему начинает выходить на уровень неформального политического института. В 1885 г. В. Вильсон писал, что влияние лоббиста большей частью, если не целиком, заключается в возможностях, предоставленных ему системой комитетов, поскольку исключается необходимость воздействовать на всю палату, а члены комитета являются для него «управляемым количеством»¹.

Справедливость этого утверждения в целом не померкла и сегодня, даже если уточнить его в том плане, что в некоторых случаях необходимость воздействовать на всю палату все же существует. Здесь стоит отметить тот факт, что политико-правовая практика ряда ведущих стран несколько отличалась от американской. Так, например, в Англии данное явление долгое время считалось предосудительным (лоббирование означало покупку голосов за деньги) и слово лоббизм прижилось лишь в XX в. В свою очередь, в Германии и по сей день появление в СМИ термина «лоббизм» и его производных является предвестником политического скандала. Лоббистская деятельность во Франции является незаконной; в Индии она приравнена к одной из форм коррупции; в Италии считают нецелесообразным принимать законы о лоббизме.

Многие исследователи, анализируя само явление лоббизма, пытаются выделить его составляющие. Здесь прежде всего они выделяют интерес субъектов лоббизма. Интересы существуют на протяжении всей истории человечества. К. Маркс по этому поводу говорил, что потребности человека, т.е. область подсознательного, формируют его интерес². Общество неоднородно, оно представляет собой совокупность различных интересов. Когда у определенной группы людей интересы совпадают, появляется групповой интерес. Когда интересы различных групп приходят в противоречие, появляется лоббизм. В этом состоит специфика интересов, как одной из составляющих лоббизма.

Специфичность конкретной группы интересов проявляется, во-первых, в том, что именно конкретный интерес отличает эту группу от всех остальных субъектов лоббистской деятельности. Между ними устанавливаются сложные отношения сотрудничества и соперничества, продуктивного взаимодействия и суровой конкуренции; во-вторых, этот интерес может вписываться в действующие

¹ См.: Зяблюк Н.Г. США. Лоббизм и полшника. М., 1976. С. 31.

² Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэраи компании // Сочинения: В 50 т. Т. 2. М., 1955. С. 134.

нормы, правила или законы, а иногда вообще может противоречить им. В результате постоянно формируются те или иные групповые притязания, вспыхивают межгрупповые противоречия и конфликты, удовлетворить или погасить которые во многих случаях способно только государство; в-третьих, эти группы должны иметь возможность представить свои устремления государственным структурам¹.

Итак, интерес — одна из наиболее важных составляющих лоббизма. Лоббизм возникает, когда появляется необходимость коррекции групповых интересов. С возникновением интереса у индивида возникает потребность его удовлетворения. Это, в свою очередь, побуждает индивида к действию.

Практика показала, что относительно лоббизма субъектом, фиксирующим свое внимание на конкретных действиях, является группа давления, группа интересов или заинтересованная группа, которые, несмотря на попытки различных исследователей их идентифицировать, по мнению ряда авторов, имеют все-таки различный функциональный смысл. Под «заинтересованной группой» в американской политической науке понимается некоторое объединение лиц, преследующих свои интересы в какой-либо области деятельности правительственных департаментов. Теоретически такая группа готова оказать давление на них. Группа давления в таком случае — фактически та же заинтересованная группа, но уже приступившая к активным политическим действиям. В данном контексте имеет смысл предположить, что в аспекте функционального действия заинтересованная группа не является группой давления, но потенциально имеет возможность стать таковой в случае необходимости предпринять какие-либо активные действия по факту отстаивания своих интересов. Что касается терминологии, то американский политолог Дж. Макконнелл характеризует группу давления как организацию, которая защищает определенные материальные, социальные, духовные и другие интересы, используя при этом помощь платных агентов, нанятых для «воздействия на законодательных и должностных лиц, оказывая поддержку кандидатам, выдвигаемым политическими партиями, или посредством проведения просветительских либо пропагандистских кампаний среди широких масс общества»². Социальная база таких групп определяется достаточно широким спектром различных слоев населения: ассо-

¹ См.: Интегрированные финансово-промышленные группы / Под. ред. Турчака А. СПб.: Наука, 1995.

² Dictionary of American Politics / Ed. Edward Smith. New York, 1996. P. 302.

циации фермеров, предпринимателей, этнические, религиозные и другие общественные организации.

Определенный интерес представляет подход к исследованию групп давления современного французского политолога Жана-Мари Денкэна в его работе «Политическая наука». Данный автор подходит к определению этого понятия через сравнение с политическими партиями, также обращая внимание на функциональный аспект. Если целесообразность существования партий определяется политической деятельностью в узком смысле слова, то группы давления имеют «неполитические цели, но для их достижения они занимаются политикой, и если для партий политика является целью, то для групп давления — средством»¹. Чтобы включить в категорию групп давления ту или иную группу, по мнению французского исследователя, она должна обладать некоторыми характерными чертами: во-первых, иметь минимум организации; во-вторых, собственную цель, идентичную личностным целям представителей группы; в-третьих, необходимо, чтобы группа давления представляла собой автономный центр принятия решений; в-четвертых, группа должна оказывать эффективное давление.

Однако нельзя не отметить тот факт, что подобные концепции функционального различия «заинтересованной группы» и группы давления не отражают механизма формирования лоббизма как политического явления, поскольку не раскрывают внутренние условия возникновения и структурирования самой группы интересов, а затем ее трансформации в так называемую «группу давления». В связи с этим было бы целесообразно предложить некоторую схему трансформации групп интересов и их роли в процессе становления лоббизма как политического явления.

Представляется, что исходным пунктом образования группы интересов является появление частного интереса как следствия противоречия, возникшего в результате желания и невозможности его осуществления. Затем разрозненные частные интересы проходят этап обособления и структурирования по общему основанию, и лишь после осознания группой общности своих интересов можно говорить о становлении некоего сообщества индивидов, которое можно условно назвать «неорганизованной» группой интересов. Последующие три стадии, которые проходит такая группа, можно обозначить как процесс внешней самоорганизации. Выделение инициативной подгруппы в данной структуре приводит к необхо-

¹ Денкэн Ж.-М. Политическая наука. Париж М., 1991. С. 145.

димости выработки стратегии и тактики политического действия, анализу собственных ресурсов и выбору возможного объекта лоббирования. Наличие этих условий характеризует «организованную» группу, которая, приступив к активным действиям по факту отставания своих интересов, может считаться группой давления и собственно субъектом лоббистской деятельности.

Вместе с тем, например, английский ученый Р. Доуз относит к группам интересов индивидов, сосредоточенных на влиянии на правительство способами, наиболее отвечающими интересам этого объединения¹. Американские исследователи Г. Алмонд и Дж. Пауэл считают их группами людей, объединенными особыми связями, выражающими взаимную заинтересованность или выгоду для составляющих их граждан². В политической социологии группы интересов определяются как добровольные объединения, формирующиеся с целью выражения и отстаивания политически значимых интересов входящих в них людей во взаимоотношениях с государством и другими политическими институтами³.

Группы интересов существуют на протяжении всей истории человечества — с тех пор, как стали складываться системы власти. Движимым мотивом является стремление реализовать специфический интерес, выражаемый, как правило, в статусных привилегиях, во властных полномочиях, либо в формах материальной выгоды. В качестве групп интересов фигурировали родственные кланы, иные группы, интегрированные какой-либо связью. В условиях авторитарных режимов удовлетворение групповых интересов во многом зависело от личных отношений с вождем (диктатором, генеральным секретарем и т.д.). Борьба, в основном, велась за статусные привилегии и право распределения ограниченных ресурсов.

Группы интересов, будучи посредниками между государством и народом в их отношениях, представляют интересы социальных, национальных, региональных и прочих человеческих общностей и являются формой коллективных действий их членов. Участвуя в деятельности этих групп, граждане делают шаг от социальной активности к политической. Чем шире представительство социаль-

¹ См.: Бенглин А. Теория заинтересованных групп. М.: Международные отношения. 1981. С. 69.

² Almond G.A. Discipline Divided: Introducing Political Science. Newbury, 1990. P. 56.

³ См., например: Основы политической социологии: Учебник / Под редакцией чл.-корр. РАН Ж.Т. Тощенко. М.-Н. Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 1998; Энциклопедический социологический словарь / Под общей ред. акад. Г.В.Осипова. М., 1995. С. 242.

ных потребностей группами интересов, тем разностороннее связь между обществом и государством. Чем оптимальнее осуществление их функций, тем гибче властные институты реагируют на запросы населения. При этом там, где правительство активнее вовлечено в управление социальными и экономическими проблемами, группы интересов, как правило, обладают большими возможностями и большим влиянием на политические решения. Причем, помимо отечественных групп интересов при исполнительных и представительных государственных органах, могут действовать и объединения, выражающие интересы зарубежных стран, мировых экономических и финансовых центров и прочих групп, способствующих решению международных проблем.

Многообразные группы интересов обладают широким набором ресурсов для воздействия на власть. В качестве таких ресурсов могут выступать их экономические и финансовые возможности, информация или опыт политического участия их членов, организационные структуры и т.д. В зависимости от значимости для той или иной политической системы соответствующих властных ресурсов групп интересов, последние обладают тем или иным весом при принятии политических решений. Те же группы интересов, которые, используя свои ресурсы, имеют возможность поддерживать постоянные связи с правительством, чаще всего становятся органической частью механизма управления обществом. В противоположность этому «заявки» на власть маргинальных, нетрадиционных групп интересов, игнорируемых принятыми в обществе нормы и ценности, могут обладать разрушительным действием для системы политического управления и отторгаются им.

В целом, действия разнообразных групп интересов способствуют усложнению строения политической системы. Это происходит за счет увеличения количества предпосылок возникновения партий (особенно мелких), общественных организаций и нарастания организованности в этих политических институтах, дифференциации функций, рационализации организационного строения правящих структур, стимулирования формирования многопартийных образований и т.д. И напротив, сужение поля деятельности групп интересов, препятствование гражданам организовывать подобные ассоциации ужесточают режим правления, изолируют правящую элиту от населения и создают предпосылки для установления «монопольного» государства.

Все явления государственного управления есть деятельность групп, давящих друг на друга, образующих друг друга и выделяющих новые группы и групповых представителей для посредничества в общественном соглашении¹.

Правительственные институты выступают частью деятельности групп, т.к. они выражают цели соответствующих групп. Таким образом, официальные группы интересов выступают выразителями групповых интересов.

Так, А. Бенгли зафиксировал дифференциацию американского общества на множество полуавтономных групп и организаций, преследующих свои частные интересы, в соответствии с которыми они добивались определенных мероприятий от государства. Эти группы имеют своим следствием превращение индивида в носителя различных социальных ролей. Обладание рядом заинтересованных групп определенной долей политического влияния или силы имеет своим следствием появление конкурентной борьбы между различными звеньями государственного аппарата².

Плюралистическая теория демократии полностью отказалась от идеи прямого участия всех в политическом процессе, т.к. сам политический процесс рассматривается в ней как взаимодействие групп и групповых интересов. Поскольку государственная власть расплывлена между различными центрами, возникает соперничество, а это меняет роль центральных органов власти. На государство возлагается функция арбитра и примирителя конфликтующих групп и групп интересов.

Сторонники плюралистической теории демократии считают, что более могущественным группам интересов удастся навязать правительству, законодательной и судебной властям наиболее благоприятные для них схемы и модели поведения.

Процесс принятия государственного решения требует постоянного взаимодействия властей с теми, чьи интересы эти решения затрагивают.

С расширением государственного вмешательства в различные сферы общественной жизни возникла и развивается разветвленная система прямых, не опосредованных выборами, связей между группами интересов и органами власти; усиливается роль неформальных связей между группами интересов и органами власти (государством) в рамках системы представительства интересов.

¹ См.: *Губернаторов В.* Группы влияния // *Власть.* № 7, С. 55.

² *Бенгли А.* Теория заинтересованных групп. М.: Международные отношения, 1981. С. 134.

Интересы в политике разнообразны и представляются различными группами, что обусловлено существующей формой представительства. Интересы в политике — это определенные требования общественных групп, организаций, структур к власти. Это то, что является причиной лоббирования.

Итак, базой лоббизма служат многообразные групповые интересы, т.е. совокупность причинно обусловленных потребностей и неотъемлемых ценностей того или иного социального субъекта¹. В научной литературе найдена типология осуществляющих лоббирование групп интересов Ульриха фон Алеманна, базирующаяся на пяти различных сферах жизни общества:

1) организованные интересы в экономической сфере и в сфере труда (предпринимательские объединения, объединения самостоятельных категорий работников, профессиональные союзы и т.п.);

2) организованные интересы в общественно-политической сфере (общественно-политические, правозащитные, религиозные, этнические, экологические, женские, молодежные и др. объединения);

3) организованные интересы в социальной сфере (объединения по защите социальных прав, благотворительные организации, группы самопомощи и т.д.);

4) организованные интересы в сфере науки, культуры и религии (научные, образовательные и культурные учреждения, церкви, секты и пр.);

5) организованные интересы в сфере досуга и отдыха (туристические фирмы, игорные дома и т.п.)².

Исследовав базу лоббизма, представляется целесообразным перейти к выработке самой дефиниции понятия «лоббизм».

Вообще, родоначальником теории лоббизма считается американский ученый А. Бентли, книга которого «Теория правления.

¹ См., например: *Вернадский В.О.* Интересы, их взаимодействие и функции. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Институт философии АН СССР. М., 1988. С. 20; *Гитицкий Н.А.* Гносеологическое и социальное содержание категории «интерес». Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Харьковский государственный университет им. А.М. Горького. Харьков, 1971. С. 5-7; *Семина А.В.* Сущность и содержание понятия «интерес» в социологии: Теоретико-методологический анализ. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Казанский государственный университет. Казань, 1995. С. 5-6; *Сиренко В.Ф.* Интересы - власть - управление. Киев, 1991. С. 9-10; *Theodorson G.A., Theodorson A.G.* A modern dictionary of sociology. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1969. P. 211, и др.

² Цит. по: *Ирхин Ю.В.* Группы давления в современном обществе // Введение в политологию. М., 1995. С. 237-238.

Изучение общественных давлений» вышла в свет в 1903 г. «Все явления государственного управления, — писал А. Бентли, — есть явления групп, давящих друг на друга и выделяющие новые группы и групповых представителей для посредничества в общественном соглашении»¹. Идеи А. Бентли во многом опередили свое время. На протяжении почти 20 лет его книга оставалась незамеченной. Однако, уже в 30-х годах XX в. заинтересованные группы стали одним из основных объектов внимания политической науки. Эти исследования, начатые в США, затем продолжились в Европе. Большой вклад в изучение лоббизма в политике внесли ученые-политологи и социологи Англии и Франции, а в последние годы — и России.

Так, в 50—60-е гг. XX в. в зарубежной литературе термин «лоббизм» приобретает широкое распространение и трактуется, в основном, как внепарламентский процесс взаимодействия государства и структур гражданского общества. Характерно в этом плане определение лоббизма английским исследователем С.Э.Файнером как «любой деятельности организаций, влияющих на органы государственной власти в целях содействия собственным интересам, причем эти организации, в противоположность партиям, не готовы сами осуществлять непосредственную власть в стране»². В такой трактовке, однако, отнюдь не бесспорным является утверждение о любой форме деятельности подобных организаций: получается, что к лоббизму можно отнести многие направления деятельности большинства неправительственных организаций.

Американский политолог Э. Лэдд выделяет политическую компоненту и определяет феномен лоббизма как организацию групп людей для артикуляции, агрегирования и реализации своих политических интересов³. В этом же ряду стоит определение лоббизма французским социологом Р.-Ж.Шварценбергом как организации, созданной для защиты интересов и оказания давления на общественные власти с целью добиться от них принятия таких решений, которые соответствуют ее интересам⁴.

По мнению британского эксперта К. Кумса, в западной литера-

¹ См.: *Бентли А.* Теория заинтересованных групп. М.: Международные отношения, 1981. С. 157.

² Цит. по: *Фалина А.С.* Политический лоббизм и его роль в реализации власти // *Основы политической социологии: Учебник / Под редакцией чл.-корр. РАН Ж.Т. Гощенко. М.-Н. Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы. 1998. С. 175.*

³ *Ladd E. C.* *The American Polity.* New York, 1985. P. 132.

⁴ См.: *Шварценберг Р.-Ж.* Политическая социология. Т. III. М., 1992. С. 87.

туре употребляются чаще всего два определения лоббизма. Первое: лоббизм — это реализация права каждого гражданина обращаться с ходатайством к своему правительству. Второе: лоббизм — это профессиональная деятельность либо сотрудников, либо специальных консультантов, нанятых компаниями, деловыми и профессиональными ассоциациями, профсоюзами и прочими группами для представления интересов этих организаций в процессе формирования государственной политики¹.

Вместе с тем, представители американской правовой школы считают, что лоббисты — это люди, занимающиеся бизнесом и убеждающие законодателей принимать законы, которые являются желанными, и отклонять те из них, которые не являются желанными. Такие люди действуют в своих интересах либо в интересах своих клиентов².

Отметим тот факт, что американские политологи считают лоббизм объективно неизбежным и, к тому же, социально полезным явлением. Современный лоббист — не примитивный взяточдатель, а высококвалифицированный специалист, обладающий знаниями и умениями в сфере государственного управления, информационно-обеспечения, законодательного процесса, межличностных коммуникаций и т.д.

Вместе с тем, большинство дефиниций лоббизма в конечном итоге не отражают его сущности, поскольку в западной политической науке лоббизм определяется на уровне не понятия, а представления о нем. Определения лоббизма как «разветвленной системы контор и агентств бизнеса или организованных групп при законодательных органах, оказывающих давление на законодателей и государственных чиновников с целью принятия решений в интересах представляемых ими организаций»³, скорее, являются представлением о данном предмете обсуждения, раскрывают не сущность лоббизма как явления политики, а лишь фиксируют способ выражения и воплощения этой сущности. Более того, они не раскрывают механизм функционирования этого явления в политическом процессе.

Далеко не бесспорны трактовки лоббизма, данные современной отечественной политической наукой. Так, нередко под лоббизмом

¹ Куме К. Лоббизм и его регулирование: советы британского эксперта // Бизнес и политика. 1994. № 1. С. 34.

² Law Dictionary. Third Edition / by S.H.Gifis. The State University of New Jersey. School of Law Newark: Barren's Educational Series, 1991. P. 282.

³ Dictionary of American Politics / Ed. Edward Smith. New York, 1996. P. 230.

понимается деятельность «профессионалов, работающих либо как сотрудники, либо в качестве консультантов, нанятых компаниями, деловыми и профессиональными ассоциациями, профсоюзными или прочими группами для того, чтобы представлять интересы этих организаций в процессе формирования общественной политики»¹.

В условиях демократического общества можно говорить о лоббизме как особой форме представительства общественных интересов в структурах исполнительной и законодательной власти или форме законного влияния групп давления на процесс принятия государственных решений с целью удовлетворения интересов определенных социальных структур. В частности, авторы доклада, подготовленного Российским союзом промышленников и предпринимателей, справедливо отмечают, что лоббизм — это система и практика реализации интересов различных групп (союзов и объединений) граждан путем организованного воздействия на законодательную и административную деятельность государственных органов². Такое представительство интересов принимает форму цивилизованного лоббизма, когда при органе представительной власти действуют аккредитованные лоббистские фирмы, деятельность которых регламентируется специальным законодательством.

Многие исследователи понимают под лоббированием «процесс приведения формальной власти в соответствие с властью фактической»³. Лоббизм, по их мнению, практически дополняет конституционную систему демократического представительства, позволяя тем группам интересов, которые не имеют другой возможности, участвовать в принятии государственных решений или в обход легитимных процедур ускорять его.

Основная задача лоббизма, пишет В.Н. Даниленко, — постоянная корректировка деятельности органов власти в соответствии с динамикой интересов гражданского общества. Тем самым обеспечивается гибкое взаимодействие, взаимоприспособление власти и общества. В выигрыше оказываются обе стороны. Власть функционирует более эффективно, а значит, повышается ее стабильность; общество удовлетворяет возникающие потребности и, следовательно,

¹ См.: Лоббизм и его место в общественно-политической жизни. Материалы конференции. М., 1993.

² Цит. по: *Ильичева Л.Е.* Лоббизм и интересы предпринимательства. М.: Мысль, 2000. С. 100.

³ См., например: *Лепехин В.* Лоббизм. М., 1995.

но, развивается более динамично, наращивает производительные силы. Все это, вместе взятое, и двигает рыночную экономику¹.

Тем не менее, подобные трактовки являются справедливыми исключительно для стабильных обществ, где лоббизм уже завершил стадию институционализации и окончательного организационного оформления. В условиях же российской действительности, когда на сегодняшний день еще не сложились объективные предпосылки для становления и утверждения лоббизма как средства давления, справедливо говорить о нем лишь как об одной из «специфических форм представления различных общественных интересов»².

Приведем, в частности, определение лоббизма, предложенное Г.Л. Купряшиным и А.И. Соловьевым в книге «Государственное управление». Они определяют лобби как «особую разновидность групп интересов», а лоббирование — как «определенную методику или технологию оказания давления, которая существует наряду с другими технологиями»³.

Представляет интерес и определение лоббизма как специфической политической деятельности. Так, А.С. Фалина пишет, что «на поверхности общественной жизни лоббизм выступает в качестве специфической, особого рода деятельности людей по оказанию давления на органы государственной власти с целью повлиять на процесс принятия ими решений в свою пользу».

Лоббизм сам по себе, по мнению А.И. Кравченко, — это высококвалифицированная деятельность, имеющая политический смысл и правовое обоснование, а также являющаяся интегральным элементом демократической системы политики. Лобби, лоббизм — это система групп (союзов и объединений) граждан, функционирующих путем организованного воздействия на законодательную и административную деятельность государственных органов⁴.

Согласно иной точке зрения, лобби, лоббизм — это система контор и агентств крупных монополий при законодательных органах США, оказывающих в интересах этих монополий воздействие

¹ Цит. по: *Ильичев Л.Е.* Лоббизм и интересы предпринимательства. М.: Мысль, 2000. С. 102.

² *Сахаров Н.* Лоббизм как фактор политической жизни // Бизнес и политика. 1994, № 1. С. 30.

³ См.: *Купряшин Г.Л., Соловьев А.И.* Государственное управление. М., 1997.

⁴ *Фалина А.С.* Политический лоббизм и его роль в реализации власти // Политическая социология: Учебник для вузов / Под ред. чл.-корр. РАН Ж.Т. Тощенко. М., 2002. С. 376.

(вплоть до подкупа) на законодателей и государственных чиновников в пользу того или иного решения при принятии законов, размещении правительственных заказов и т.п.; лобби называются также агенты этих контор и агентств (иначе — лоббисты)¹. Работа лоббистов нередко ведется на грани дозволенного. Известно, что лоббисты осуществляют не просто разъяснительную работу, но нередко и откровенный подкуп депутатов². Отсюда и предположение в скобках — «вплоть до подкупа».

Согласно последнему определению, данному в «Толковом словаре русского языка», лобби — это группа представителей экономических сильных структур, оказывающих влияние на государственную политику, а лоббист — это человек, принадлежащий к лобби³.

Кроме того, в «Политологическом словаре» лоббизм понимается как деятельность социальных групп, отстаивающих свои особые политические интересы; давление на органы законодательной и исполнительной власти. К лоббистам относятся в первую очередь представители профсоюзов, деловых ассоциаций, общественно-политических объединений, различных комитетов, комиссий, советов, фондов, бюро, товариществ. Лоббистские организации ставят своей целью оказывать влияние на принимаемые законодательные акты, деятельность партий, результаты выборов и решения судебных органов⁴.

Так или иначе, при всей пестроте подходов к лоббизму в зарубежной и отечественной науке, необходимо помнить, что лоббизм — это многогранное, многоаспектное явление политической жизни. В этом смысле определение лоббизма должно по возможности отражать наиболее существенные черты данного явления. На наш взгляд, лоббизм — это система реализации интересов различных групп и структур путем организованного легитимного или нелегитимного воздействия на органы, принимающие политико-властные решения.

Понятие лоббизма вызывает неоднозначное восприятие. С одной стороны, это современное выражение разного рода требований

¹ Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1984. С. 282.

² См., например: Конституционное право зарубежных стран. Учебник для вузов. Под общ. Ред. члена-корр. РАН. Проф. М.В. Баглая, докт. юрид. наук, проф. Ю.И. Лейбо и докт. юрид. наук Л.М. Энтина. М.: Издательская группа НОРМА - ИНФРА. М., 1999. С. 372.

³ См.: *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова., 4-е изд., дополненное. М.: Азбуковник, 1997. С. 330.

⁴ Политологический словарь. Ч. 1. М.: РАС. 1994. С. 126.

вне зависимости от их происхождения, природы, легитимности, цели. А с другой стороны, с этим понятием нередко связывают такое поведение и такие действия, которые вписываются в то, что связано с феноменом коррупции. Таким образом, понятие «лоббизм», которое еще недавно связывалось с негативными сторонами западной политической жизни, сегодня раскрывается как явление сложное, многогранное, имеющее не только отрицательные, но и положительные свойства.

А. Б. Томов
кафедра истории социально-политических учений

РЕВОЛЮЦИОНАРИЗМ И КОНСЕРВАТИЗМ: ФЕНОМЕН ТРАНСФОРМАЦИИ (ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ)

«Период 1856—1881 годов, — писал Л.А. Тихомиров, — принес к нам веру в революцию как некоторый закон развития народов. Эти остатки наивных концепций Европы XVIII века особенно прививаются у нас в сороковых годах, в шестидесятых годах вера в революцию, как нечто неизбежное, доходит до фанатизма»¹. Нужно

¹ Продолжим цитату: «Внизу, в среде наиболее горячих голов, она порождает решимость *начинать*. Силы так называемых террористов 70-х были ничтожны, но, слепо веря в мистическую неизбежность революции, они решились употребить все усилия на то, чтобы, рискуя и жертвуя всем, вызвать общее движение. Еще во время Нечаевского процесса прочитана была на суде любопытная записка, в которой излагалось, что революция есть огромная *потенциальная* сила, которую можно вызвать приложением даже небольшой *активной* силы, подобно тому, как зажженная спичка, брошенная в пороховой погреб может взорвать целую крепость» (Тихомиров Л.А. Конституционалисты в эпоху 1881 года. М., 1895. С. 25-26). Здесь подчеркнем два обстоятельства: во-первых, Тихомиров — бывший вождь народолюбцев — четко выразил основополагающую идею российского освободительного движения — мистическую идею «неизбежности революции»; во-вторых, возобладавшую в этом движении тенденцию «недемократического» радикализма, предполагавшего отказ от всякого рода просветительских конспираций в пользу тайных обществ, создаваемых с целью инициации революции, захвата государственной власти и установления диктатуры для «переделки общества».

сразу же отметить, что именно в это время возникает определенный социально-психологический стереотип сознания и поведения части разночинной интеллигенции, он постепенно превращался в той или иной степени присущую всему движению революционного народничества, вплоть до деятелей «Народной воли», черту — это стереотип феномена радикального активизма, образно обозначенный Ю.В. Трифоновым как «нетерпение»¹.

Даже в годы наибольшей популярности среди разночинцев идей Лаврова, когда все увлекались проблемами теории, а «во всех концах Петербурга возникали кружки саморазвития»², в наиболее радикальной части интеллигенции жило и росло стремление к «живому делу», способному принести плоды уже сейчас, немедленно, а не через «сто пятьдесят лет», «внукам и правнукам» (как считал Писарев). «Мы, молодежь, — вспоминал П.А. Кропоткин, — готовы были начать борьбу, действовать, рисковать, если нужно жертвовать всем»³.

Вера в возможность крестьянского социализма и социальной революции, «идеализация» народа подавляющей частью русской демократической интеллигенции, их стремление ускорить ход событий, в конечном счете, перераставшее в «самоуверенность интеллигенции»⁴, — все это, на наш взгляд, и породило иллюзию, ставшую характерной чертой не только пореформенной народнической идеологии, но и политически ангажированной интеллигенции в целом — иллюзию возможности, необходимости и даже нравственного долга отдельной личности, представляющей «образованный класс», «делать» историю, влиять на процессы социальных изменений и трансформаций во имя практического осуществления своих идеалов.

Интеллигент, «деятельная личность» народников превращается в профессионального революционера. Именно в учениях Лаврова, Ткачева, Бакунина произошло смешение представлений об интеллигенции как субъекте и активном участнике политической борьбы; интеллигенцию, пришедшую в революцию, отождествили с группой профессиональных революционеров — непосредственных исполнителей программы практических действий формировавшихся

¹ См.: *Трифонов Ю.В.* Нетерпение. М., 1973; *Трифонов Ю.В.* Как слово наше отзовется... М., 1985. С. 319-335.

² *Кропоткин П.А.* Записки революционера // Кропоткин П.А. Собр. соч. Т. 1. М., 1918. С. 234.

³ *Кропоткин П.А.* Записки революционера // Кропоткин П.А. Собр. соч. Т. 1. М., 1918. С. 196.

⁴ См.: *Плеханов Г.В.* Наши разногласия // *Плеханов Т.В.* Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1956. С. 154.

партий. Образ революционера постепенно вытеснил из политической культуры радикального преобразования фигуру интеллигента, воплощающую в решении вопроса о судьбах русской революции верность идеалу и трезвость аналитика. В известной степени это связано и с тем, что для менталитета действенного народничества исторические перспективы русской революции были практически ясны, и речь шла только о поиске формулы действия и ее практическом воплощении. Не случайно все чаще звучала критика в адрес идеи о важности знания, образования, интеллектуальной универсальности политического деятеля, борца с самодержавием

В одной из статей «Набата», отвечая на поставленный вопрос «Что теперь делать?», Ткачев указал на задачи, стоящие перед революционным движением в России. По его мнению, это, во-первых, «боевая организация революционных сил», во-вторых, «дезорганизация и терроризация правительственной власти»¹.

Что касается содержательных моментов революционной деятельности партии, то, с точки зрения Ткачева, господствующим должен стать принцип насилия, принуждения. Путь «железа и крови», «насильственное навязывание готовых идей, готовых идеалов», воздействие пропагандой и агитацией на «аффекты и непосредственное чувство» и т. д. — вот, по его мнению, реальные требования революционной практики². Именно в такого рода деятельности Ткачев усмотрел новую нравственность революционеров. Революционеры в нравственном отношении стоят выше всех других индивидов, потому что в эпоху «всеобщего нравственного растрепания, унижительного холопства и невольного трепета» перед самодержавным произволом только они являются «мстителями за поруганную личность, за втоптаные в грязь человеческие права», — писал он³.

Нельзя забывать и о том, что Ткачев, страстно стремившийся «сделать» революцию на практике, фактически отверг идею Лаврова о предшествующей революционному делу подготовке к участию в революционном преобразовании. Достаточно возбудить «революционные чувства» русской молодежи — эмоции недовольства, озлобления, протеста против существующего порядка, они будут более

¹ Ткачев П.Н. Что же теперь делать? // Избр. соч. Т. 3. М., 1934. С. 443; См. также Ткачев П.Н. Новый фазис революционного движения // Ткачев П.Н. Что же теперь делать? // Избр. соч. Т. 3. М., 1934. С. 433 и др.

² См.: Ткачев П.Н. Анархия мысли. Статья третья // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 137.

³ Ткачев П.Н. Новый фазис революционного движения // Избр. соч. Т. 3. С. 429 - 430.

могущественным стимулом в борьбе, чем «ясное и вполне отчетливое понимание принципиальных недостатков этого порядка»¹.

Концепция Ткачева, названная впоследствии «русским бланкизмом», заняла особое место в политической культуре радикального преобразования общества в России. Дискуссии о якобинском и «бланкистском» характере модели политической культуры большевизма, как они велись и ведутся в политической науке практически в течение века, требуют уточнить это понятие применительно к позиции Ткачева. Ограничимся кратким замечанием. Термин бланкизм привязан к имени Ткачева, ко времени, когда он разрабатывал свою систему взглядов на революцию. Концепт «русский бланкизм» более содержателен, он охватывает более широкие хронологические рамки. Русский бланкизм соединяет и якобинскую установку (политическую концепцию революции), и социалистический ее идеал. Современники же Ткачева чаще пользовались термином «русское якобинство»².

Русский бланкизм можно характеризовать как своеобразную доктрину политического действия; по своему смысловому содержанию это реакция на кризис просветительской философии и ее политического воплощения — идеологии европейской буржуазной революции³.

Приход разночинцев в революцию сделал проблему организации первостепенной. Точкой отсчета может служить «Записка о тайном обществе», составленная Н.П. Огаревым в 1857 году. Огарев

¹ *Ткачев П.Н.* Задачи революционной пропаганды в России /Письмо в редакцию журнала «Вперед!» // Избр. соч. Т. 3. С. 79.

² См. об этом: *Шахматов Б.М.* Л.О. Бланки и революционная Россия // Французский ежегодник, 1981. М., 1983; *ЕЛ. Рудницкая.* Русский бланкизм: Петр Ткачев. М., 1992.

³ Сознание этого кризиса на русской почве обнаруживается уже у А.Н. Радищева. Он отказался, в результате кровавого опыта якобинского террора, от ставки на народ, сомневаясь в его готовности к общественному преобразованию. Такая же переоценка произошла и у декабристов. Принципиальное значение имел переход от просветительской конспирации к тайному политическому обществу, каким были Северное и Южное общества, ориентированные на «военную революцию», а не на подготовку общества народа к революционным изменениям в политической системе, как это ранее мыслилось просветительскими конспирациями. «Военная революция» у декабристов — не заговор, не дворцовый переворот, столь обычных для политической практики императорской России. Декабристы исключали народ из политического действия ввиду его неподготовленности к политически осознанному действию. Однако они исходили из убеждения, что откладывать на неопределенное будущее решения о судьбе страны невозможно. Идею народного благоденствия, воодушевлявшую декабристов, предполагалось реализовать без народа, которому были абсолютно чужды их политические идеалы.

как бы вновь начинает с того, через что прошел декабризм: через просветительскую конспирацию, ее цель — подготовка общественного мнения для социально-политического переустройства общества, просвещение и воспитание народа как сознательного участника этого переустройства. В направлении создания просветительских конспирации, перераставших затем под воздействием общественно-политических факторов в тайные политические общества, нацеленные на крестьянскую революцию, проходила организация ее приверженцев в период общенационального кризиса в России к середине XIX века. Таким тайным политическим обществом с ярко выраженными просветительскими установками была «Земля и Воля» 1860-х годов. Реформа 1861 г лишь активизировала радикально настроенную, разночинную в своей массе интеллигенцию. Бланкистская суть новой организации — «Молодой России» выражалась в принципиальных положениях ее доктрины: 1) Неминуемость революции в России в неотдаленном будущем связывалась в первую очередь с инициативой революционной партии; 2) Революционной партии отводилась определяющая роль в последующий после революции период: она сохраняет в стране политическую централизацию. Партия должна захватить власть, установить диктатуру. В отличие от бланкистской модели революции в «Молодой России» нет явно выраженной идеи революции-заговора. Хотя революция осуществляется при инициативной роли революционного меньшинства, она рассматривается как всенародное дело.

Классические теоретические конструкции «русского бланкизма» — это воззрения Ткачева. С позиций сегодняшнего дня радикализм Ткачева видится вызовом реальным историческим предпосылкам, фактическим общественно-политическим условиям. В неприятии опыта европейских демократических революций Ткачев исходил из связи принципа свободного труда — главного принципа индустриального развития, с идеей индивидуализма, противостоящей принципу рабского труда, неразрывно связанного с установками авторитаризма. Человеческая свобода, формирующаяся в рамках капиталистического производства, ведет к разрушению всякой государственной власти, к уничтожению господства закона, т. е. к анархии. Следуя логике формулы прогресса, Ткачев связывает прогресс с эволюцией гражданского общества; эта эволюция приближает общество к достижению высшей цели — осуществлению блага. Вывод, который делает Ткачев: человек может менять законы гражданского общества по своему усмотрению; в отличие от законов природы, они не имеют характера необходимости.

Ткачев представлял интересы тех, кто «не хотел ждать». Он разделил революционный экстремизм прокламации «К молодому поколению», ее наивно-примитивный радикализм. Ткачев скорректировал культ разума установкой на крестьянскую революцию как на задачу дня, а не как на дальнюю перспективу. Он гиперболизировал роль сознательного меньшинства, и умалил значение демократии. Капиталистическую эволюцию русской поземельной общины Ткачев рассматривал как довод к безотлагательной необходимости революции, которая сохранит и разовьет заложенные в общине социалистические возможности. Это положение народничества Ткачев развил, обосновывая положительное значение отсталости русского социально-экономического строя для свершения победоносной революции. Однако крестьянский социализм у Ткачева существенно изменился: из общесоциологической модели некапиталистического пути развития он развернут в концепцию непосредственного революционного действия, в систему принципов политической стратегии и тактики. Отход от основополагающего для идеологии народничества принципа «освобождение народа — дело самого народа» повлек за собой пересмотр вопроса о перспективах «русского», общинного социализма. Политический смысл революции, к которой призывал Ткачев, был ограничен идеей заговора, захвата политической власти в духе бланкизма. Бланкистская революционная тактика определялась его представлением о пределе социалистических инстинктов крестьянства и его революционности. Это очевидно, исходя из понимания Ткачевым роли, которая отводилась народу в момент свершения революции, политической по содержанию и заговорщической по форме. В его концепции связаны воедино революция, осуществленная заговорщической организацией и соединенная со стихийным бунтом народа, диктатура революционеров-заговорщиков после переворота и абсолютизация государственной власти при сведенной до минимума роли народа в деле социального реформирования. Социальная революция начинается только после захвата власти. Она происходит помимо народа. Выдающаяся, первенствующая роль принадлежит революционному меньшинству.

Его лозунгами, фактически вдохновилась «Народная воля», хотя и отвергала непосредственное сотрудничество с ним. Эта точка зрения общепринята. Однако сделаем некоторые уточнения, связанные с правомерностью использования термина «русский бланкизм» для характеристики народовольческой идеологии. В отечественной

литературе обобщенная характеристика политической культуры народничества исходит из приоритета в этом движении установки на «революционное якобинство» и «бланкизм» — политику заговоров, преследующую целью свержение просветительства и захват власти. Однако позиция самих народовольцев по многим пунктам опровергает этот тезис: доминанта «бланкистского начала» в революционном движении России 1870-х годов — это один из мифов, который создавался в 1920—30-е годы «официальной историографией» советской власти. Этот миф должен был оправдать революционное насилие, террор, политическую экспроприацию как политическую тактику, единственно возможную и приемлемую для России. Именно в этой связи целенаправленной критике в конце 1920-х годов были подвергнуты выводы и аргументы первых историков народовольческого движения — В.А. Богучарского, М.Н. Покровского, И.В. Теодоровича, которые подчеркивали демократические, либеральные элементы в политической программе народовольцев. В дискуссии о «Народной Воле», проходившей в январе-феврале 1930 года в Обществе историков-марксистов, принимали участие В. Невский, Б. Горин и И. Теодорович — чья позиция стала объектом для критики. Главный тезис критиков гласил: «Заслуга «Народной Воли»... в том, что она подлинно якобинскими методами боролась с самодержавием... Народовольцы сумели создать мощную революционную организацию и в этом отношении наша партия у них многому научилась»¹. В действительности же факты и исследования говорят о том, что лидеров «Народной воли» мало интересовал вопрос о захвате власти. Задав вопрос о необходимости политической борьбы, они решали его, исходя из концепции самобытного общинного уклада русского общества, представлений об универсальности власти и силы государства, стоящего над обществом и взгляда на социальную дифференциацию, как результат буржуазного прогресса. Народовольцы стремились принудить правительство к уступкам общественному мнению, высказываемому за представительные формы правления. Политический переворот они связывали не с заговором, а рассматривали как результат социального переворота — революции. По их мнению, народ, масса (крестьянство) обречены на гибель, потому что буржуазное развитие России идет такими темпами, что государство окажется в руках промышленного капитала и социальный переворот в России скоро станет ненужным — крес-

¹ Дискуссия о «Народной Воле» // Вестник Коммунистической академии. 1930, книга 57-58. С. 83.

тьянство окажется уничтоженным. Современное самодержавное государство насаждает буржуазию «сверху», гибнет хозяйственный «народный уклад», поэтому политическая и экономическая реформы в защиту народа практически нельзя разделить. В России 70-х годов XIX века «политический и социальный переворот немыслимы один без другого»¹. Народовольцы отвергли проект модернизации России в духе европеизации «во имя защиты «стародавнего права» простого товарного производства. Для них были важны лозунги завоевания политической свободы, изменения государственного строя, но вовсе не захвата власти. Г.В. Плеханов упомянул о том, что после того как «Народная воля» стала допускать возможность образования в органе, которому под давлением революционного насилия будет передана власть (Земскому Собору или Учредительному собранию) несоциалистического большинства, она поставила вопрос о захвате власти временным правительством, действующим без созыва народного представительства. Но такое правительство, по мысли народовольцев, будет призвано бросить все силы общества на весы экономических преобразований в духе крестьянской демократии (заметим, что лозунг «Да здравствует Земский Собор» был и лозунгом С.Г. Нечаева, который рассматривал его как форму политической диктатуры). Нельзя не упомянуть и о том, что в рамках этой дискуссии был поднят вопрос о главных действующих силах революции. Следуя логике народовольцев, интеллигенция составляла новый слой в народно-революционной массе. «Официальная историография» акцентировала тезис о «наступательных действиях интеллигенции», о терроре — как «средстве возбуждения массы» и организации — «как форме ее сплочения».

В 1890-е годы кризис радикального революционаризма «Народной воли» породил своеобразный феномен его трансформации в консерватизм. В этом отношении весьма показательны аргументы Л.А. Тихомирова, прошедшего путь, который повторят спустя двадцать с лишним лет многие русские философы в своей эволюции от марксизма к идеализму. Г.В. Плеханов, связав факт перехода Тихомирова на монархические позиции с кризисом идеологии «Народной воли», увидел в этом «неизбежную логику»². Речь, таким образом, идет не столько об обстоятельствах и эмпирических

¹ *Ив. Теодорович. Историческое значение партии «Народная Воля» // Каторга и ссылка. Историко-революционный вестник. 1928. № 8—9, С. 13.*

² *Плеханов Г.В. Новый защитник самодержавия, или горе г. Л. Тихомирова // Плеханов Г.В. Сочинения. / Под ред. Д. Рязанова. М. Пг. 1923—1927. Т.3. С. 59.*

причинах «ренегатства», сколько об их включенности в контекст развития определенного мирозерцания. Тихомиров (и в этом мы согласны с аргументами Плеханова), по сути, только довел до крайности основные положения народничества¹.

П.Б. Аксельрод пронизательно видел причину упадка народо-вольческого движения в стремлении многих из его представителей отойти от революции и заняться «легальной культурной работой»². Кризис политического менталитета Л.Л. Тихомирова — это кризис веры в революцию, ее неизбежность; выходом из этого кризиса стал «новый образ веры» — убежденность в роли традиции как механизма, препятствующего распаду общества, его стагнации в столкновениях и антагонизмах.

В 70-е годы XIX века, после спада крестьянского движения, единственным радикально настроенным слоем в пореформенной России была разночинная интеллигенция³, ее революционный вызов — это отрицание несправедливых условий личного существования; разночинцы распространили это отрицание на самодержавие, олицетворявшее неприемлемый порядок вещей⁴. О необыкновенной популярности и моде на обличительные и деструктивные идеи в русском обществе того времени напоминают многие фрагменты из работ Л. Тихомирова. Он вспоминал, что «во всем, что читал, ничто из существующего порядка не имело никаких защитников, сторонников»⁵. Причины личной неудовлетворенности Тихомирова, отошедшего от революции, и кризиса нигилистического мирозерцания народнической интеллигенции в чем-то совпадают: пришло разочарование в идее поступательного развития России, как оно совершается по образцам европейской цивилизации. Тихомиров пришел к убеждению, что процессы вестернизации общественной жизни, исторического знания, политических институтов России губительны для страны, народа в целом. Заимствуя политический опыт Европы, революция в России была обречена «на господство отрицания над

¹ Там же. С. 81.

² Переписка Г.В. Плеханова и П.Б. Аксельрода. М. 1926. Т.1. С. 240.

³ По словам В.И. Ленина, в это время «интеллигенция дает подавляющее большинство (73,2 %) участников демократического движения» (См.: Ленин В.И. Из прошлого рабочей печати в России // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 95).

⁴ Более подробно о причинах превращения «разночинца-интеллигента в субъекта революционной борьбы» см.: Шириняц А.А. Концепция формирования «нового человека»: взгляд из прошлого (Идеологи русского народничества о личности революционера). М., 1995. С. 15-30.

⁵ Воспоминания Льва Тихомирова. М.-Л., 1927. С. 30.

положительным творчеством. Такова и была участь исторической работы нашей интеллигенции»¹.

Для Тихомирова, который принял концепцию «органической теории общества» К.Н. Леонтьева, бесспорным становится факт общезначимости легитимной власти в межчеловеческих отношениях. Главной целью власти, проявленной в обществе, было и будет создание и поддержание порядка, в рамках которого формируются определенные представления о необходимом и должном². Именно в поиске этих «более широких, более всеобнимающих» норм порядка и видит Тихомиров «момент зарождения государственной идеи»³. Искание правды, по существу, есть искание наиболее устойчивого существования, которое может считаться таковым лишь в случае ее связи с «самим источником жизни, с высшей силой жизни»⁴.

Таким образом, Тихомиров выделяет в истории человеческих сообществ три типа понимания высшей политической реальности — как силы количественной, качественной и, наконец, нравственной. При этом подчеркивает единый нравственный источник этих вариантов решения проблемы высшей правды. В поисках верховной и всеобъемлющей власти, которая заменила бы своим законом все случайные варианты своеволия или частного обычая, разные нации в разные исторические эпохи обращаются именно к какой-либо одной из этих трех концепций высшей политической реальности. Но главное здесь, как полагает Тихомиров, то, что появление того или иного решения, т. е. определенного принципа верховной власти, означает одновременно и появление государства как реализации действия этого принципа по объединению под своим началом всех мелких и частных союзов социального строя. То, что государство вырастает из самых глубин человеческого сознания, для Тихомирова является такой же истиной, как и аксиома об обретении людьми в лице государства высшего орудия для «охраны своей безопасности, права и свободы»⁵. Исходя из такого понимания, он и предлагает свое определение государства. Это — «союз членов социальных групп, основанный на общечеловеческом принципе справедливости, под соответствующей ему верховной властью»⁶.

¹ Тихомиров Л.Л. Темы прошлого. К.Н. Леонтьев // Литературная учеба. 1992. № 1-2-3. С.142.

² Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 1992. С.И.

Там же. С. 20.

⁴ Там же. С. 22.

⁵ Там же. С. 25—26.

⁶ Там же. С. 31.

В идеях Тихомирова при помощи которых государственность он возводит в ранг главного принципа гармоничного общественного устройства, следует, по нашему мнению, видеть одно из решений, принципиально важной для отечественной политической культуры проблемы. Она укладывается в общее русло эволюции пореформенной политической культуры России XIX века; это вопрос о сложности взаимоотношений между гражданским обществом и государством, как он трансформируется в пространстве теории и практики общественного преобразования. Тихомиров осознает важность своего видения темы. Он сознательно отворачивается от демократии как принципа организации отношения власти и общества в России. В этом смысл трансформации революционаризма в консерватизм.

*Р.Ф. Туровский, М. Андреева,
кафедра мировой и российской политики*

ЭТНИЧЕСКИЕ ПЕРИФЕРИИ НА ЭЛЕКТОРАЛЬНОЙ КАРТЕ РОССИИ

Электоральные предпочтения населения находятся в прямой или косвенной зависимости от целого ряда факторов, связанных с географическими, политическими, экономическими и социальными процессами, в пределах той или иной территории. Ввиду огромных размеров Российской Федерации, и ее полиэтничности (на территории нашей страны проживает около 170 различных народов) электоральное поле страны крайне неоднородно. Существует целый ряд территорий, в пределах которых происходит нарушение и смещение наиболее распространенных электоральных закономерностей, что особенно выражено в национальных районах. Их электоральные предпочтения, как правило, мотивированы специфическим набором факторов, прямо или косвенно связанных с геокультурными особенностями населения.

Исучаемую выборку составили административные районы национальных автономий, в которых доля титульного населения превышает 50 % (по результатам Всесоюзной переписи 1989 г.). Также рассматривались районы, в которых свыше 50 % населения составляют этнические группы, не относящиеся к титульным, но за исключением русских. Анализ проводился на основе итогов парламентских выборов 1999 года и выборов президента в 2000 году, как наиболее показательных.

Россия на втором электоральном цикле все еще отличалась неустойчивостью партийно-политической системы. Поэтому рассмат-

ривать голосования за отдельно взятые партии нецелесообразно. По мнению ряда географов и политологов в современной России сформировалось три основных «идеальных типа» голосования — конформистский (голосование за «партии власти»), левый и либеральный. Каждый из типов представляет собой сумму голосования за определенные субъекты электорального процесса (10).

Конформистский тип объединяет избирателей, голосующих за «партии власти». На политической арене выборов они были представлены «Единством», поддержанным российским руководством, блоком ОВР, выразившим интересы группы региональных лидеров, и НДР — представителем «партии власти» образца 1995 г. Левый тип голосования на парламентских выборах представляли КПРФ и ряд мелких объединений лево-традиционалистской ориентации. Либеральный тип объединил на выборах ряд либерально-реформаторских и правых объединений, прежде всего СПС и «Яблоко» (9).

В период президентской кампании 2000 г. произошла поляризация политического пространства, и за российский электорат сражались два основных соперника — В. Путин и Г. Зюганов. При этом первый кандидат полностью монополизировал конформистский электорат и разделил либеральный электорат с рядом других, менее успешных кандидатов, из которых целесообразно рассмотреть лишь результаты Г. Явлинского, для частичного анализа популярности либерального типа голосования.

Под термином «этническая периферия» подразумеваются территории, заселенные преимущественно нерусским населением. Оценка периферийности в геокультурном аспекте не имеет ценностной окраски. Этническая периферия внутри государства может рассматриваться и как параллельный культурно-географический центр. Но с политико-исторической точки зрения это — периферия, территория, присоединенная к созданному доминирующей — русской нацией государствообразующему ядру и имеющая выраженные этнокультурные отличия от этого ядра (13).

Из множества методов электорального анализа в данном исследовании сделан акцент на методе расколов, который в свою очередь дополняет и углубляет факторный анализ, позволяя выделить дополнительные характеристики, влияющие на формирование электоральной карты (16).

Национальный фактор голосования в России

Одной из особенностей России, отличающей ее от ряда западных стран, является то, что этнические партии по демографическим причинам здесь являются абсолютно бесперспективными на общенациональном уровне. Таким образом, если следовать «мировым стандартам», на парламентских выборах этническая периферия должна склоняться к левым силам, что и происходит в некоторых регионах. Но на самом деле большая ее часть ориентируется на конформистский тип голосования, что с точки зрения мирового опыта не столь закономерно. На территории России в пределах этнической периферии большое влияние оказывает политико-административный фактор.

Исследования результатов выборов в национальных автономиях демонстрируют следующие особенности распространения различных типов голосований. Конформистский тип голосования представлен в очень разной степени. Разброс голосов составил на парламентских выборах от 29,6 % в республике Чувашия, до 89,4 % в Ингушетии (здесь и далее речь идет о суммарных показателях всех избирательных объединений, в данном случае — тех, которые относятся к конформистскому типу). По отдельным административным районам с преобладанием титульного населения разброс еще существеннее: от 16,2 % в Дигорском районе республики Северная Осетия до 99,5 % в Карабулакском районе соседней Ингушетии. На президентских выборах разброс немного сократился.

Существует также значительная поляризация внутри самих субъектов федерации. Например, в Татарстане результат по итогам парламентских выборов составляет 57,98 %, в то время как в большинстве татарских по национальному составу районов доля конформистского электората превышает 80 %-ную отметку.

На президентских выборах наблюдался рост конформистского электората на территории практически всех «управляемых» республик. Причем этот процесс коснулся не только национальных, но и русских районов.

Замечено, что конформистский тип голосования наиболее характерен для сельских районов национальных республик, среди которых в основном и представлены районы с преобладанием титульного населения. Это, прежде всего, сельские районы Татарстана, Башкирии, Дагестана, Ингушетии и Кабардино-Балкарии. К этой же группе относятся сельские районы Мордовии.

Степень территориальной поляризации левого типа голосования оказалась также достаточно велика. На парламентских выборах слабой поддержкой левой оппозиции отличилась Ингушетия (2,7 % голосов), а наибольшую степень лояльности левым силам показала Карачаево-Черкесия (47,5 %). Среди районов разброс еще существеннее: от 0,06 % в Карабулакском районе той же Ингушетии, до 78,4 % в Магарамкентском районе в Дагестане. На президентских выборах наименьшей поддержкой «левого» кандидата опять отличалась Ингушетия (4,6 %) и Адыгея (44,5 % голосов в поддержку Г. Зюганова).

Как показывает сравнительный анализ российских выборов, изначально для этнической периферии была характерна левая ориентация населения. На выборах 1999—2000 гг. это доказывает тот факт, что меньшая степень управляемости влечет за собой более четко выраженную и стабильную левую ориентацию.

Либеральный тип голосования на территории национальных автономий практически не развит, особенно в пределах районов с преобладанием нерусского населения. Заметной долей либерализма выделяются лишь административные центры и некоторые крупные города.

Другие типы голосований в пределах этнической периферии не имеют особого интереса для рассмотрения, так как их результат ничтожно мал. Заслуживает внимания, пожалуй, только представитель национал-патриотических сил - «Блок Жириновского». Как и либеральный тип, он не имеет широкого распространения и, наряду с либеральным, проявляется лишь в некоторых национальных регионах Севера и Урала (Карелия, Республика Коми, Коми-Пермяцкий автономный округ).

Типология этнической периферии по электоральному поведению

Электоральное поведение этнической периферии формируется под воздействием специфического набора факторов, каждый из которых имеет свою степень значимости в зависимости от особенностей территории. Можно выделить следующие факторы формирования электоральной карты этнической периферии:

Фактор географического положения

Под географическим положением рассматривается несколько градиентов, основным из которых является градиент «центр — периферия». В регионах с этнической спецификой можно выделить свои этнические центры, в которых, наряду с двумя основными типами голосования (конформистским и левым), наблюдаются и очаги либерального голосования при слабом административном регулировании.

В основном же этническая периферия представляет собой сельские районы национальных республик, которые и являются предметом данного исследования. Для них характерно типично «периферийное» голосование, если речь не идет об административном регулировании.

Наряду с вертикальным градиентом «центр — периферия» фактор подразумевает также и горизонтальное расслоение: «Север—Юг» и «Запад — Восток». В пределах этнической периферии происходит полевение электората не только при движении с Севера на Юг, но и при перемещении с Запада на Восток. От районов Карелии и республики Коми, где заметен либеральный тип голосования, а левые чрезвычайно слабы, к Югу и Востоку начинается полевение этнических районов. Левые силы более влиятельны в слабо управляемых республиках Волго-Уральского региона (республика Марий Эл, Чувашия) и, далее, Северного Кавказа (Адыгея, Северная Осетия, Карачаево-Черкесия, некоторые районы Дагестана), в южных районах Сибири и Дальнего Востока (Алтай, Бурятия, Усть-Ордынский Бурятский АО).

Социально-экономический фактор

Фактор социально-экономической напряженности имеет существенное значение для российского электорального пространства. Этническая периферия в данном случае не является исключением. Отставание национального района по различным социально-экономическим показателям ведет к росту недовольства существующим центральным руководством, что в свою очередь приводит к развитию лево-традиционалистских взглядов. Заметно, что в регионах с напряженной социально-экономической ситуацией, но при усло-

вии отсутствия эффективного административного ресурса, избиратели делают предпочтение в пользу левой оппозиции. Хотя, ввиду отсутствия полноценной социально-экономической статистики на уровне районов, влияние данного фактора можно определить лишь на оценочном уровне.

Социокультурный (в том числе конфессиональный) фактор

Электоральное поведение этнической периферии в большой мере зависит от социокультурных факторов. В первую очередь это основы национального самосознания: язык, религия, культурные традиции той или иной этнической группы.

Фактор принадлежности этнической группы к определенной конфессии играет немалую роль. Анализ показал, что немусульманская этническая периферия чаще отдает предпочтение левому типу голосования, в то время как мусульманские районы больше склонны к конформизму голосованию (за счет влияния местной власти).

Административно-политический фактор

В рамках этнической периферии этот фактор порой становится решающим. Как показывает российский опыт, этнические периферии особенно подвержены административному регулированию, что объясняется особенностями их политической культуры. Замечено, что его действие распространяется в большей мере на национальные районы, чем на русские. Большая степень управляемости влечет за собой конформистскую ориентацию, а при снижении эффективности административного ресурса наблюдается значительное «полевение» электората.

Итак, можно предложить типологию этнической периферии, основываясь на анализе отклонения голосований от общероссийских результатов выборов и от результатов на уровне субъекта федерации в целом. Данная типология исходит также из степени участия того или иного фактора (или набора факторов) в процессе формирования электоральных предпочтений выделяемых типов.

1. Финно-угорский тип.

К этому типу электорального поведения относятся районы с преобладанием народов, принадлежащих к финно-угорской языковой группе: районы Коми, Карелии и Коми-Пермяцкого АО. Они характеризуются заметной популярностью «партий власти», как правило, за счет «Единства». В среднем отклонение от среднероссийского показателя в сторону конформизма в этих районах составляет около 5—15%. При этом результативность левых партий здесь ниже, чем в целом по России. Заметно, что районы Коми-Пермяцкого АО на 3—5 % лояльнее карельских и коми районов (особенно успешно «партии власти» и В. Путин выступили в Кудымкарском районе — на родине еще тогда находившегося на посту главы Коми-Пермяцкого АО Н. Полуянова). В последних доля левого электората не превышает 20,49 % (Ижемский район Республики Коми), а в Прилузском районе республики Коми этот показатель составляет лишь 11,84 %. В Коми-Пермяцком АО максимальный показатель «левых» составил 24,78 % в Косинском районе.

Финно-угорский тип отличается самой высокой долей либералов по сравнению со всеми другими национальными районами. Во всех районах вышеназванных автономий либеральный тип голосования превысил 5 %, а в некоторых и 10 % голосов, что оказалось довольно существенным на фоне остальных национальных районов, в которых либералы выступили в роли явных аутсайдеров.

На президентских выборах в большинстве районов на левом фланге не происходит существенных изменений. В это же время доля конформистов среди титульного населения немного возрастает по сравнению с парламентскими выборами, и превышает результаты по России в целом уже на 15—20 % (от 64,32 % в Сыктывдинском районе до 75,22 % голосов в поддержку В. Путина в Прилузском районе республики Коми).

2. Тип управляемых «мусульманских» территорий.

В рамках данного типа выделяются два подтипа: Волго-Уральский и Кавказский. Именно эти территории характеризуются рекордно высоким конформистским голосованием. Немалую роль играет конфессиональный фактор, определяющий политическую культуру и обуславливающий большую степень управляемости мусульманских районов в сравнении с немусульманскими. Главную же роль в мотивации электорального поведения избирателей играет административно-политический фактор, который проявился

на парламентских, но больше на президентских выборах 2000 года. Практически все региональные лидеры в период президентской кампании стремились обозначить свою активность через формирование региональных штабов поддержки Путина. В итоге опора на административный ресурс стала наиболее значимым фактором в победе В. Путина на президентских выборах 2000 г.

2.1. Волго-Уральский подтип объединяет районы Башкирии и Татарстана. Башкиры и татары на парламентских выборах 1999 года проявили себя как наиболее подверженные действию административного ресурса, причем татарские районы в Башкортостане мало отличались от собственно башкирских (в отличие от 1996 г.). На президентских выборах эти республики очередной раз подтвердили свою управляемость консолидированным голосованием за В. Путина.

2.2. Кавказский подтип включает районы Ингушетии, Кабардино-Балкарии и частично Дагестана (сюда же можно отнести и черкесов из Карачаево-Черкесии). В Ингушетии поддержка «партии власти» достигает максимальных высот (89,37 % в Джейрахском районе, 99,53 % в Карабулакском районе). В случае с Кабардино-Балкарией необходимо сделать некоторые оговорки. На территории полиэтнической республики более управляемыми и лояльными являются политически доминирующие группы, в то время как другие этносы по итогам голосования оказываются более «левыми». Это может быть связано с целым рядом факторов, как например, ущемление национального достоинства меньшинств, или тяжелое экономическое положение районов проживания нетитульных этносов. Вследствие этого появляется недовольство правящим режимом и голосование за левую оппозицию. На территории Кабардино-Балкарской республики помимо районов преобладания кабардинцев есть два района с повышенной долей балкарцев: Черекский и Эльбрусский. На парламентских выборах 1999 г. именно в этих районах была замечена тенденция к полевению, которая была, однако, подавлена на выборах президента России активизацией административного ресурса.

Республику Дагестан также можно причислить к «управляемым» республикам. Но, в связи с тем, что Дагестан представляет собой отдельную регионально-политическую систему, в нем существует и своя система взаимоотношений между этническими группами, которых на территории республики более сорока. Мы обратим внимание лишь на наиболее распространенные.

В районах Дагестана был замечен широкий разброс в электоральных предпочтениях. Данный подтип отражает электоральное поведение горных аварских и даргинских районов. Поддержка даргинцами конформистского типа голосования объясняется одним из аспектов административно-политического фактора — авторитетом главы республики — даргинца по национальности: на родине М. Магомедова, в Левашинском районе, поддержанные им партии и кандидаты получают устойчиво высокий процент голосов.

Несмотря на общую лояльность Дагестана «партии власти», на территории республики выделяется несколько зон по степени лояльности или оппозиционности. К конформистскому типу голосования в большей степени склоняются некоторые центральные и западные горные районы республики с преобладанием аварского, даргинского и лакского населения (Цунтинский, Акушинский, Лакский районы). На южных окраинах, где преимущественно расположены лезгинские районы (Магарамкентский, Ахтынский), левый тип голосования более развит, как и в некоторых равнинных кумыкских районах.

3. Оппозиционный волго-уральский тип.

Данный тип объединяет национальные районы Республики Марий Эл и Чувашии. Он характеризуется преобладанием левого типа голосования, превышающего среднероссийский показатель в среднем на 10—20 %.

Такое электоральное поведение в марийских и чувашских районах обусловлено слабостью административного контроля, что вскрывает истинные предпочтения этнической периферии этого региона. Свою роль сыграли здесь и градиенты «Север — Юг» и «Запад — Восток». Это — яркий пример постепенного полевения территорий при движении от конформистско-либеральной Карелии к снижению конформизма и преобладанию левых сил на южных и восточных территориях России.

Голосование этих республик за левую оппозицию во многом предопределено их тяжелым социально-экономическим положением. Заметим, что речь идет преимущественно о сельских районах, а на них особенно сильно отражается низкий уровень социально-экономического развития республик. На президентских выборах 2000 г. в марийских и чувашских районах возникает ярко выраженная биполярность. Левый и конформистский типы конкурируют друг с другом, и в некоторых районах левые даже одерживают победу

(Моркинский, Советский районы республики Марий Эл и больше половины районов Чувашии).

4. Сибирский тип.

Включает территории распространения алтайцев, казахов (на Алтае), частично якутов и бурят. Этот тип электорального поведения оказался приближен к общероссийским результатам. Лишь Агинский Бурятский АО отличился заметным тяготением в сторону «партии власти», и на его территории уровень конформизма доходит до 60—63 % (Агинский, Дудьдургинский районы).

Для сибирского типа характерна незначительная амплитуда отклонений от среднероссийского показателя. Как в сторону левой оппозиции, так и в сторону конформистов, отклонение редко превышает 10 %. Необходимо также отметить, что именно национальные районы практически во всех случаях более склонны к конформистскому типу голосования, чем сами субъекты федерации, в которых они расположены.

На президентских выборах 2000 года происходит некоторое расслоение в рамках этого типа. В то время как буряты, проживающие на территории автономных округов, сохраняют те же ориентации, что и на парламентских выборах, некоторые районы Бурятии проявили себя как оппозиционные (Закаменский район — 44,62 % в поддержку Г. Зюганова против 38,8 % за В. Путина, Курумканский район — 47,92 % и 39,76 % соответственно). То же произошло и с некоторыми районами Якутии (Нюрбинский, Верхневилуйский районы), хотя «левая» тенденция в данном случае проявилась еще на парламентских выборах. Вообще необходимо уточнить, что большие размеры Якутии и связанный с этим ряд географических и социально-экономических различий являются причиной широкого разброса результатов голосования.

5. Оппозиционный кавказский тип.

Этот тип включает как преимущественно православных осетин, так и мусульман — адыгейцев. Сюда же можно отнести живущих преимущественно в южных районах Дагестана лезгин, с определенными оговорками — карачаевцев. Эти народы, несмотря на принадлежность к различным конфессиям, объединяют схожие тенденции в электоральном поведении, объясняемые прежде всего особенностями воздействия административно-политического фактора.

Данные этнические группы отличаются существенным левым уклоном. По сравнению с общим результатом по России их территории отличаются значительным отклонением в сторону левой оппозиции. В большинстве осетинских и во всех адыгейских районах доля левого электората превышает 60 %, а в некоторых (Дигорском, Ирафском районах Северной Осетии) и 70 %.

Несмотря на контролируемость Дагестана, ряд районов с преобладанием лезгин в структуре населения отдавали явное предпочтение левой оппозиции (Ахтынский район — 61,7 %, Магарамкентский район — 78,4 %, Сулейман-Стальский район - 69,8 % голосов).

На президентских выборах адыгейские районы проявили еще более оппозиционный настрой (Шовгенковский район — 66,7 %, а Теучежский — 72,5 % за Г. Зюганова), в то время как осетины поддались влиянию власти, и сделали выбор в пользу В. Путина (от 52,2 % в Пригородном районе, до 70 % в Дигорском районе). То же произошло и в ранее оппозиционных районах Дагестана, что доказало тенденцию к росту управляемости всего дагестанского электората.

6. Особые региональные типы.

6.1. Республика Мордовия.

Управляемая Мордовия, глава которой Н. Меркушкин отличился лояльностью к ОВР на парламентских выборах и смог обеспечить достаточно высокие результаты В. Путину на президентских выборах (от 61,6 % в Кочкуровском районе до 76,6 % в Торбеевском районе), отличается от управляемых «мусульманских» республик чуть менее высокими результатами поддержки «партии власти». Однако результаты конформистского голосования в Мордовии являются сенсационно высокими по сравнению с абсолютно всеми другими немусульманскими республиками.

6.2. Республика Тува.

Республика считается классическим случаем управляемого голосования. На парламентских выборах 1999 г. на ее территории сложилась особая ситуация, связанная с активной поддержкой тувинцами движения «Единство». Активный конформистский уклон был обусловлен тувинским происхождением лидера движения С. Шойгу. Фактор голосования за представителя своего народа сыграл здесь основную роль. Но на президентских выборах в Туве резко возросли результаты левых. Крайними примерами стали 16,97 % в Монгун-Тайгинском и 32,79 % в Эрзинском районах республики, при результатах голосования за левых, редко превышавших 10 % на парламентских выборах 1999 г.

6.3. Республика Калмыкия.

Калмыки отличились постоянством. На парламентских выборах «партии власти» получили здесь преимущество. Это соотношение не изменилось и в процессе выборов президента. Однако уровень административного контроля здесь не столь высок, и наблюдается некоторое усиление левого типа голосования. Последний момент сближает Калмыкию с Тувой и позволяет рассматривать эти республики и их национальные районы в качестве особого типа.

6.4. Республика Удмуртия.

Удмуртские районы не имеют ярко выраженной электоральной специфики. В отличие от финно-угорского типа здесь не характерно голосование за либералов. Поддержка «Единства» находилась на весьма высоком уровне. Однако и КПРФ набрала здесь относительно высокий процент. Также наблюдается существенный разброс показателей между отдельными районами. Поэтому Удмуртия находится в промежутке между финно-угорским и оппозиционным волго-уральским типами и представляет собой переходный случай.

Литература:

- Афанасьев М. Поведение избирателей и электоральная политика в России. // Полис, 1995, №3/С. 105—106.
- Бужин А.Ю. Влияние социально-экономического развития регионов России на итоги выборов в Государственную Думу Федерального Собрания РФ второго созыва. // Полис, 1996, №1/С. 91—103.
- Голосов Г.В. Поведение избирателей в России: теоретические перспективы и результаты региональных выборов. // Полис, 1997, №4/С. 44—56.
- Колосов В. и др. Весна-89. География и анатомия парламентских выборов. М., Прогресс, 1990.
- Колосов В.А., Трейвиш А.И. Этнические ареалы современной России: сравнительный анализ риска национальных конфликтов. // Полис, 1996, №2/С. 27—47.
- Политические процессы в регионах России. М., Центр политических технологий, 1998.
- Россия в избирательном цикле 1999—2000 годов. Под ред. Макфола М., Петрова Н. и Рябова А. М., Гендальф, 2000.
- Туровский Р.Ф. Политическая география. М.-Смоленск, Издательство СГУ, 1999.
- Туровский Р.Ф. Парламентские выборы 1999 г: региональные особенности. // Полития, зима 1999—2000, №4(14). С. 102—121.
- Туровский Р.Ф. Региональные особенности президентских вы-

- боров 2000 г. // Вестник Московского университета, Сер. 12, Политические науки, 2000, № 4. С. 38—54.
- Туровский Р.Ф. Региональные особенности российских выборов // Второй электоральный цикл в России, 1999—2000. М., Весь мир, 2002.
- Systematic Political Geography. 4-th edition. Markin, Ira Glassner; Harm J. d Blaeg; John Wiley & Son, United States. 1989.
- Taylor Peter, Johnston Ron. Geography of Elections. London, Penguin, 1979.
- Taylor Peter. Political geography. World-economy, nation-state and locality. London, Longman, 1989.

*А.В. Федякин,
кафедра мировой и российской политики*

СОДЕРЖАНИЕ И СТРУКТУРНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ОБРАЗА ГОСУДАРСТВА

Осуществление полноценного политологического анализа такого сложного и многогранного феномена, каким является образ государства, не представляется возможным без детального исследования его внутренней природы, особенностей структуры и содержательной характеристики элементов, ее образующих.

Как показывает анализ работ отечественных и зарубежных исследователей, к настоящему времени сложилось несколько подходов к определению содержания и структурных компонентов такого общественно-политического явления, как образ государства.

Так, И.Ю. Киселев отмечает, что образ государства представлен сразу на двух уровнях: «На внутреннем уровне формируется образ государства «для себя», когда его члены осознают себя как «Мы», в качестве единого, состоящего из многого. На внешнем уровне это единство персонифицируется... Государство — «Мы» на внутриаполитическом уровне становится «Я» — в международной системе»¹.

Развивая в последующих работах предложенную концепцию Я — образа государства, И.Ю. Киселев подчеркивает, что государство посредством своего руководства конструирует и репрезентирует вовне Я — образы, каждый из которых состоит из трех компонентов, ранжируемых от самого устойчивого к наиболее подвижному:

¹ *Киселев И.Ю.* Образ государства в международных отношениях и социальное познание // Вопросы философии. 2003, № 5. С. 10.

1) идентичность, которая обеспечивает преемственность при смене политического руководства и выражается в ценностях государства, его истории и особенностях политического устройства;

2) статус государства в сложившейся системе международных отношений;

3) роли, которые государство играет на международной арене и которые привносятся политическим руководством, ибо любой руководитель по-своему воспринимает идентичность и статус государства.

Соотношение перечисленных компонентов, полагает И.Ю. Киселев, и определяет конфигурацию Я — образа государства в конкретной исторической ситуации. При этом в зависимости от доминирования того или иного компонента можно выделить три типа такой конфигурации:

— идентификационный паттерн (подразумевает, что в своей внешней политике государство руководствуется прежде всего теми ценностями, которые отражены в его истории и культуре и закреплены в социально-политической системе);

— статусный паттерн (на первый план выходит место государства в международной системе, особенности отношений с другими государствами);

— ролевой паттерн (делается упор на выполнение государством принятых им на себя обязательств¹).

Э.А. Галумов определяет образ государства как «результатирующую его различных имиджевых образов: политико-географического, природно-ресурсного, цивилизационно-культурного, социоментального, производственно-экономического, национально-ценностного»². При этом автор выделяет в структуре образа государства следующие факторы:

1) «условно статичные», т.е. оставшиеся в прошлом либо никогда не изменяющиеся (природно-ресурсный потенциал, культурно-историческое наследие, геополитическое положение, базовая форма государственного устройства);

2) «условно динамичные», т.е. влияющие в настоящее время, которые, в свою очередь, делятся на:

— «корректируемые условно динамичные» социологические

¹ См.: Киселев И.Ю., Смирнова А.Г. Образ государства как фактор принятия внешнеполитических решений// Полис. 2004, № 4. С. 120.

² Галумов Э.А. Международный имидж современной России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора политических наук. М., 2004. С. 18.

факторы (социально-психологические настроения в обществе, морально-нравственные аспекты его развития, формы общественно-политической интеграции, структура, характер и принципы деятельности общественно-политических объединений);

— «корректируемые условно динамичные» институциональные факторы (экономические, правовые и властные факторы, оказывающие решающее воздействие на общественное мнение и формирующие образ государства);

3) «перспективы развития», т.е. ожидаемые в будущем¹.

Подобный подход к определению структуры образа государства во многом напоминает позицию Е.В. Егоровой-Гантман и К.В. Плешакова. Эти исследователи в структуре образа выделяют такие слагаемые, как образ-знание, несущий информацию о политическом объекте; образ-значение воспринимаемого политического объекта, имеющий смысловую окраску; образ потребного будущего, т.е. образ того желаемого состояния политического объекта, достижению которого следует способствовать; образ-прогноз, отражающий восприятие желаемой ситуации как вероятной или невероятной. «В сфере восприятия объекта политической жизни у нас функционируют одновременно образ-знание, образ-значение и образ потребного будущего, образ-прогноз, которые выполняют мотивирующую функцию по отношению к нашему политическому поведению»².

Несколько иная «четырёхчленка» была предложена Д. В. Ольшанским, выделившим в структуре образа следующие компоненты (уровни):

1) основа, база, некоторый «исходный материал» (политик, партия или организация, состоявшееся событие и т.д.), предварительно специально обработанный с целью минимизации его негативных и максимизации позитивных черт в соответствии с основными параметрами оптимальной модели образа, разработанной имиджмейкером;

2) сама избранная модель образа, наложенная на предварительно подготовленный исходный материал;

3) неизбежные искажения, вносимые каналами трансляции образа (прежде всего средствами массовой информации) и способами его массового тиражирования;

¹ *Талу мое Эл.* Международный имидж современной России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора политических наук. М., 2004. С. 36,39-40.

² *Егорова-Гантман Е.В., Плешаков К.В.* Политическая реклама. М.: Никколо-Медиа, 2002. С. 123.

4) результат активной собственной психической работы аудитории или отдельного субъекта восприятия по реконструкции итогового целостного образа в своем сознании на основе навязываемой извне модели, но с учетом собственных внутренних представлений¹.

Западные ученые Т. Коннолли и Л. Бич выделяют три типа структурных компонентов образа: образ цели — представление о целях, которые субъект пытается достичь; стратегический образ — планы, направленные на достижение целей; образ-траектория — планы, которые направляют тактическое поведение².

Представители политико-географического направления — приверженцы концепции географических образов, относящей образ страны к категории фундаментальных, или концептуальных, географических образов, — полагают, что структура образа государства представляет собой «матрешку»: «стержневой, или «ностратический» образ как бы спрятан внутри нескольких «упаковок», которые обеспечивают его элиминирование и, в известном смысле, репрезентацию. (Так, в качестве стержневого образа для Германии можно рассматривать немецкую философию, германский милитаризм, культурно-историческую обособленность немецких земель, центральное географическое положение в Европе.) Всякий раз как стержневой образ выбран, он предполагает определенное «ветвление» и продуцирование вторичных и «поддерживающих» образов³.

Наряду со стержневым, вторичными и «поддерживающими», в структуре образа страны выделяются географические и этнические образы, которые, в свою очередь, «часто формируют устойчивые системы или комплексы — некие «стереоскопические пары», позволяющие представить страну и олицетворяющие ее народ емко и объемно»⁴.

В последующих исследованиях представителей данного направления мы встречаем более развернутую концепцию, получившую название «образно-географической драмы». Ее основными элементами выступают:

— ядро драмы, главное событие, которое интерпретируется как центральный, или ядерный, образ;

¹ См.: *Ольшанский Д.В.* Политический PR. СПб.: Питер, 2003. С. 287.

² См.: *Connolly T., Beach L.* The theory of image theory: An examination of the central conceptual structure // *Judgement and decision making: An interdisciplinary reader* / ed. by T. Connolly, N. Arkes, K. Hammond. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 755-765.

³ *Замятин Д.Н.* Образ страны: структура и динамика // *Общественные науки и современность*. 2000, № 1. С. 107.

⁴ Там же. С. ПО.

— подобраз, или образ-архетип, определяющий конфигурацию ядерного образа;

— образная аура (шлейф), возникающая в результате события и (или) как его следствие и означающая переживание этого события;

— образный катарсис, ведущий к полному переосмыслению происшедшего¹.

При этом структура образа государства (авторами используется термин «политико-географический образ») различается в зависимости от того, к какому типу он принадлежит: простому, переходному (полусложному) или сложному. Простые образы обладают плохо сформированным, не очень плотным в содержательном отношении ядром, и одной-двумя упаковками. Главное в данной структуре образа — практическое отсутствие переходов, резкие скачки между отдельными структурными элементами, а также использование принципа взаимных отражений в создании структурных элементов. Между элементами структуры (подобразами) преобладают прямые связи, а сами образы, как правило, остаются плохо проработанными, не соотносящимися непосредственно с географической известностью стран и территорий. Образные дистанции здесь чаще всего небольшие.

Формирование образа переходного (полусложного) типа связано с уплотнением его структурного ядра. Параллельно содержательно прорабатываются и упаковки, однако они остаются довольно схематичными. По сравнению с простыми образами, в переходных структурах количество оболочек увеличивается, и ядра образов прямо транслируют в них свое содержание. При этом реальная географическая близость или отдаленность соответствующих государств не играет большой роли.

Наконец, сложные образы, по мысли авторов данной концепции, представляют собой системы, действующие по принципу «вызов — ответ». Характер связей здесь двусторонний, возможно также развитие нескольких образных ядер, причем унифицированные обратные оболочки «работают» одновременно на разные ядра. Качество оболочек здесь не так важно, хотя они достаточно проработаны. При этом наблюдается образная инверсия, т.е. более удаленные в реальном географическом пространстве регионы создают более плотные и важные образные оболочки².

¹ См.: *Замятин Д.Н.* Геополитика образов и структурирование метапространства// *Полис.* 2003, № 1. С. 90-91.

² Там же. С93.

А. Кольев связывает формирование необходимого образа государства с созданием национальной мифологии. В структуре последней он выделяет:

1) архетип Великой Родины-Матери, символизирующий происхождение и предназначение народа как макросемьи;

2) история, абсолютизированная как стержневой сюжет мироздания, и пространство, абсолютизированное как географический центр Вселенной;

3) система символов, которые с помощью архетипического ключа-эталона (образ Родины-Матери) раскодируют мифологизированный коллективный опыт («должное») и соотносят с ним «желаемое»;

4) архетип сверхчеловека-Прародителя (родоначальника национальной элиты, покровителя Героя), воплощаемый в образе Героя-сверхчеловека, опирающегося на национальную элиту и народные архетипы.

По мысли исследователя, «совокупный общественный опыт («должное») трансформируется в представление об абсолютном, которое, в свою очередь, связано с трансцендентным «настоящим», где обитают предшествующие поколения, возглавляемые отцом-прародителем народа. В этом пространстве архаического мифа усматривается духовно-нравственная полнота народной традиции, понятой как выражение Абсолюта, которая в земном своем существовании связывается с понятием Отечества (Родина-Мать), в котором нация ощущает себя субъектом истории. Этот образ обнимает всю национальную мифологию и воспроизводит ее через национальную элиту, которая покровительствует национальному вождю-герою. Таким образом, «дети» Абсолюта — земное Отечество, национальная элита и Герой — выразитель самости нации, «желаемого» по канонам «должного»¹.

Согласно другим подходам, в структуре образа выделяются такие компоненты, как: человеческие предпочтения и картины политической ситуации (конъюнктуры)²; презентуемые (формируемые субъектом) и перцептивные (воспринимаемые массами)³; первичные (формируются и фиксируются в сознании общественности в

¹ Кольев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта. М.: Логос, 2003. С. 158-59.

² См.: Общая и прикладная политология. Учебное пособие. Под общей редакцией В.И.Жукова, Б.И.Краснова. М.: МГСУ, Союз, 1997. С. 917.

³ См.: Boulding K. National images and international systems // Journal of conflict resolution. 1959, № 3. P. 120-131.

результате первого знакомства со страной) и вторичные (возникают в результате функционирования и трансформаций первичного образа страны)¹; идеальные и реальные черты образа²; ядро (главное качество) и оболочка (некоторые дополнительные качества) образа³; ранее сложившиеся в массовом сознании представления, ожидания масс и выбранная стратегия кампании⁴; прежние ожидания, политические достижения, внешние события и политические ресурсы⁵, и т.д.

В целом, анализ накопленного к настоящему времени опыта изучения структуры образа государства и его содержания представляется весьма важным. Он позволяет выявить оригинальные и типичные подходы к существу рассматриваемых проблем, установить общее и особенное в позициях их приверженцев. Вместе с тем, целесообразно отказаться от не критического заимствования уже имеющихся моделей, эвристическая ценность многих из которых, к тому же, отнюдь не является однозначной, и, опираясь на общепризнанные научные достижения прошлых лет, подробно остановиться на выработке собственных вариантов структуры образа государства и описаний его содержания.

Прежде всего, исходя из понимания образа государства как динамической совокупности объективно существующих, целенаправленно формируемых и субъективно воспринимаемых существенных характеристик политически организованного, территориально оформленного и подчиненного верховной власти общества⁶, содержание образа государства может быть рассмотрено с точки зрения его целостности, качественной оценки и постоянства.

Так, в зависимости от степени целостности можно говорить о наличии у образа государства цельного или фрагментарного содержания.

¹ Цит. по: *Галумов Э.А.* Международный имидж современной России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора политических наук. М., 2004. С. 29.

² См.: *Кудинов О.П.* Большая книга выборов: Как проводятся выборы в России. М., 2003. С. 199.

³ См.: *Малкин Е.Б., Сучков Е.Б.* Основы избирательных технологий. 3-е изд., расш. и дополн. М., 2002. С. 98.

⁴ См.: *Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория, политические технологии: Учебник для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс, 2001. С. 543.

⁵ См.: *Джаст М., Криглер Э.* Создание образа лидерства: на примерах Клинтона и Уотергейта // Политическая психология. Хрестоматия: Учебное пособие / Пер. с англ. Составитель — профессор Е.Б.Шестопап. М.: ИНФРА-М, 2002. С. 152—155.

⁶ См.: *Федякин А.В.* О поняли! «образ государства» // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2004, № 5. С. 84.

Цельный образ государства представляет собой внутреннее единство его черт, их полноту и взаимосвязанность, отсутствие раздвоенности. Он может преобладать в массовом сознании в случае, если ориентиром текущей деятельности государства выступают не сиюминутные устремления и узкокорыстные интересы тех или иных элитных групп (будь то представители чиновничьей корпорации, отдельные политические лидеры, олигархи и т.д.).^а интересы всего национального сообщества; если между центрами принятия важнейших политических решений и институтами гражданского общества существуют хорошо отлаженные каналы обратной связи; если, наконец, среди граждан данного государства установлено согласие относительно системы общезначимых ценностей и базовых потребностей — национальных интересов и приоритетов, а также стратегии их защиты и реализации.

Для фрагментарного образа государства характерны отрывочность, неполнота, разорванность на несколько отдельных пластов, несвязанных звеньев. Он преобладает в том случае, когда цели развития государства не определены или не понятны подавляющему большинству его граждан; когда политическая власть слаба, безответственна или безвольна; когда элита посылает невнятные или неоднозначные сигналы обществу, маскируя тем самым свое стремление заручиться поддержкой достаточно пестрого состава сторонников, но не осознавая при этом невозможность удержать их без внутренних конфликтов и расколов.

В зависимости от качественной оценки содержание образа государства может ранжироваться по шкале позитивный-негативный. Сюда входят прежде всего знаки отношения — «плюс» или «минус» — к конкретному государству в массовом и индивидуальном сознании: отношение к идеальной и реальной власти, к нынешним и прошлым политическим лидерам и т.д. Нередко государство воспринимается его гражданами как сила, не имеющая «лица». За этим стоит определенный комплекс отчужденности власти от граждан, когда она не просто «далека от народа», но и вообще не ощущается. Государство и его институты выступают как некий неодушевленный объект, вызывающий тревогу, страх, неприятие и т.д. Но государство может ассоциироваться и с политическими партиями и общественными организациями, конкретными политическими деятелями и управленческими структурами. Оно может восприниматься как защитник прав и интересов широких слоев населения, всегда готовый не на словах, а на деле поддержать своих граждан.

Очевидно, что позитивный образ государства характеризуется преобладанием в его структуре черт, которые воспринимаются как национальным, так и международным сообществом в качестве однозначно положительных (например, здесь могут использоваться такие характеристики, как «миролюбивое государство», «государство с высоким уровнем развития», «выгодный экономический партнер» и т.д.). Для негативного образа государства, напротив, характерны черты, воспринимаемые различными субъектами политики внутри него и за его рубежами как отрицательные («государство-агрессор», «государство-изгой», «империя зла», «тюрьма народов» и др.).

В зависимости от степени постоянства содержание образа государства может характеризоваться с использованием шкалы устойчивый-неустойчивый. Это предполагает оценку образа государства с точки зрения его устойчивости в политическом пространстве и политическом времени, неизменности по отношению ко внутренним и внешним влияниям, определенности и предсказуемости амплитуды колебаний его основных и факультативных черт.

Способность формировать устойчивый позитивный образ государства в сознании соотечественников и международной общественности крайне важна для лиц, осуществляющих в нем или от его имени практическую политику, является показателем их дальновидности. Напротив, непродуманные действия власть имущих — будь то реализация пакета сомнительных социальных реформ, вооруженная агрессия против другого народа, подавление инакомыслия и оппозиции, нарушение международного протокола в ходе официального визита, резкое публичное высказывание руководителя страны — деформируют образ государства, создают впечатление о нем как о субстанции, хаотично метающейся во времени и пространстве в поисках своей идентичности, интересов и ценностей, внутри— и внешнеполитических ориентиров и т.п.

Наряду с компонентами, определяющими степень целостности, эмоциональной оценки и постоянства содержания образа государства, представляется целесообразным выделение в его структуре таких компонентов, которые основываются, во-первых, на существенных признаках государства, а во-вторых, на направленности его деятельности. В первом случае речь будет идти о таких структурных элементах образа государства, как образ территории государства и образ государственной власти, во втором — о таких, как образ государства внутри страны и вне ее пределов, т.е. на международной арене.

Образ территории государства, будучи структурным компонентом образа государства, включает в себя характеристики национального географического пространства. Оно может быть большим или малым, протяженным или компактным, отдаленным или имеющим срединное положение, горным или равнинным, омываемым морями и океанами или находящимся в глубине материка и т.д. Как полагает А.В.Лукин, «особенностью генезиса образов зарубежных стран в общественном сознании является значительное влияние объективных геополитических реалий (географическое положение, размеры территории, относительная численность населения, баланс сил и т.д.)»¹.

По мнению Д.Н.Замятина, особенности динамики образа территории государства определяются двумя главными факторами — экзогенным (воздействует на перемещения и детальную траекторию образа конкретной страны в рамках более широкой образно-географической системы) и эндогенным (его влияние обусловлено в первую очередь степенью устойчивости местных образных представлений и в то же время их способностью гибко трансформироваться в условиях своего рода внешней «образной агрессии») ².

Что же касается такого структурного элемента образа государства, как образ государственной власти, то необходимо подчеркнуть, что он является слагаемым различных черт и характеристик. Например, они могут определяться в зависимости от формы государства, которая, в свою очередь задается формой правления (монархической или республиканской), формой территориального (национально-государственного) устройства (унитарной, федеративной или конфедеративной) и типом политического режима (демократическим или недемократическим) со всеми их разновидностями и частными случаями.

Кроме того, структурные разновидности образов государственной власти могут быть выделены на основе субъектных признаков, характеризующих государственную власть как субъект политического процесса. В этом случае можно говорить о таких чертах ее образа, как справедливость, честность, ответственность, порядочность, или же наоборот, жестокость, отстраненность, безразличие, коррумпированность и т.д. Государственная власть может восприниматься в сознании граждан как сильная и стабильная, соблюдающая законы и порядок,

¹ Лукин А.В. Образ Китая в российском общественном сознании: преемственность и эволюция // Полис, 2004, № 6. С. 83.

² См.: Замятин Д.Н. Образ страны: структура и динамика // Общественные науки и современность. 2000, № 1.С. 110—111.

ведущая активную хозяйственную деятельность, а может, напротив, выглядеть в их глазах дряхлой, аморфной, попирающей легальные рамки, неспособной эффективно управлять экономикой страны и т.п.

Наконец, образ государственной власти может быть проекцией образа конкретного политического деятеля или группы политиков (например, главы государства, председателя правительства, лидера правящей партии, команды управленцев, хунты и пр.). В этом случае основаниями для выделения структурных элементов образа государственной власти, как полагают Е.Б.Шестопал и М.В.Новикова-Грунд, могут выступать три обобщенные характеристики, используемые при измерении личности: привлекательность (аттрактивность), сила и активность. Сквозь их призму можно проинтерпретировать рациональные и иррациональные оценки государственной власти.

Рациональные оценки устанавливаются по следующим шкалам:

1) привлекательность-непривлекательность. По данной шкале выявляется повторяемость этих характеристик, их знак и соотношение положительных и отрицательных качеств, доля отрицательных и положительных оценок по отношению к общему числу названных качеств. По объекту оценок выделяются:

— внешность (одежда, манера поведения) и телесные характеристики (здоровье/болезнь, конституция, полнота/худоба, вредные привычки, маскулинность/феминность, возраст, темперамент, физическая привлекательность);

— психологические (характер, отдельные черты, речевые обороты) и морально-этические особенности;

— чисто политические, профессиональные и деловые качества (опыт, политические взгляды, лидерские способности, навыки политической деятельности, компетентность);

2) сила-слабость. Эта шкала позволяет выявить доминирующую тенденцию приписывания силы/слабости в отношении внешности, телесных характеристик, психологических особенностей, моральных и деловых качеств;

3) активность-пассивность. Данная шкала призвана выявить степень активности политического лидера (группы лидеров), которая, будучи его личностной характеристикой, связана с исполнением должностных полномочий.

Иррациональные оценки выявляются прежде всего через приписываемые личности, олицетворяющей государство, ассоциации с

известными отечественными и зарубежными общественными и государственными деятелями прошлого и настоящего¹.

По мнению Д.В.Ольшанского, в структуре образа политического деятеля условно выделяются следующие группы характеристик: психофизиологические (такие как активность, агрессивность, сила или мощь, а также противоположные им), личностно-коммуникативные (на практике связанные с каналом передачи информации, такие как фото- или телегеничность, тембр голоса и т.п.), социальные (моделирующие чисто человеческие качества, воспринимающиеся людьми как позитивные — доброта, отзывчивость и т.д.), мифо-символические (подводящие объект к имеющимся у аудитории стереотипным представлениям) и профессионально-политические (отражающие экспектации, требования и ожидания массовой аудитории по отношению к внешним и частично внутренним представлениям о данной профессии). Помимо этого, полагает автор, в практическом моделировании образов политических лидеров выделяются также контекстные характеристики, зависящие от образов их оппонентов. Разумеется, все моделируемые характеристики образа должны входить в резонанс с системой представлений, существующих в сознании среднего гражданина, на психику которого и планируется осуществлять воздействие. Основная задача специалистов, помимо создания модели, конструирования образа — поиск возможностей технической реализации таких характеристик в вербальной, звуковой, визуальной и, синтетически, в событийной сферах².

Как уже говорилось, задействование такого критерия, как направленность деятельности государства, позволяет говорить об образе государства внутри страны (внутренний образ государства) и на международной арене (внешний образ государства) как важнейших структурных элементах образа государства.

Внутренний образ государства формируется в сознании его граждан. Содержание данного элемента структуры образа государства во многом определяется тем, насколько успешно оно защищает основы общественного строя, создает благоприятную базу для устойчивого экономического развития страны и обеспечения прогресса общества, повышает его культурный и духовный потенциал, заботится о народе и учитывает его интересы и т.д.

¹ См.: Шестопал Е.Б., Новикова-Грунд М.В. Восприятие образов двенадцати вех дуней российских политиков // Полис. 1996, № 5. С. 169-170, 176-177; Шестопал Е.Б. Оценка гражданами личности лидера // Полис. 1997, № 6. С. 57-79.

² См.: Ольшанский Д.В. Политический PR. СПб.: Питер, 2003. С. 288-289.

Внешний образ государства складывается в сознании международной общественности — политических лидеров и элит зарубежных стран, представителей межгосударственных и неправительственных организаций, глобальных и региональных ассоциаций экономического сотрудничества, транснациональных корпораций, военных блоков, медиа-сообщества, наконец, рядовых граждан. Содержание данного структурного компонента образа государства преимущественно связывается с комплексом военно-политических, внешнеэкономических и идейно-социальных факторов, а также с условиями международного сотрудничества, определяющими позиции конкретной страны в мире, ее внешнюю безопасность и потенциальную возможность строить свои отношения с другими участниками мирового политического процесса на выгодной для себя основе.

При рассмотрении внутреннего и внешнего образа государства необходимо отметить, что внешний образ обусловлен, во-первых, внутренним и в немалой степени содержится в нем, а во-вторых, функционированием страны в мировом сообществе, ее экономическими, социальными, политическими, правовыми, научными, конфессиональными и т.п. отношениями с другими государствами, геополитическим положением страны и ее возможностями. Иными словами, внешний образ государства связан не только с его собственными потребностями и ценностями, но и с необходимостью отвечать на вызовы и угрозы со стороны других субъектов международных отношений.

Сфера формирования и продвижения государством своего внешнего образа может быть как глобальной, т.е. распространяющейся на весь мир или большую его часть, так и региональной, связанной с укреплением политических, экономических и военных позиций, влияния страны в отдельных регионах (государствах, континентах, акваториях морей и океанов и т.д.). При этом вполне справедливым представляется утверждение, что масштабность мероприятий по продвижению государством своего внешнего образа, равно как и ареал его распространения, во многом обусловлены имеющимся у государства совокупным потенциалом в важнейших сферах его жизнедеятельности. Нередко такой потенциал принято называть мощью государства. К основным компонентам последней авторы учебного пособия «Введение в теорию международных отношений» относят следующие:

— географическое расположение, топографические особенности, водные пути и выход к морям, тип природных условий;

— народонаселение и его демографические характеристики (в военном и экономическом смысле прежде всего — трудовые и мобилизационные ресурсы);

— экономическая организация, обеспеченность природными ресурсами, уровень развития технологии, потенциал промышленного и сельскохозяйственного производства, уровень развития профессионального образования;

— комплекс военных возможностей, уровень боеготовности вооруженных сил и военной организации в целом, степень развития военной традиции;

— уровень развития инфраструктуры (прежде всего транспорта и связи, а в современных условиях и развитость использования коммуникационных технологий);

— формальный либо неформальный статус в международно-политической иерархии (это может быть, например, «великая держава» или доминирующее в регионе государство);

— «историческая репутация» страны как действующего лица в международных отношениях;

— политическая и административная организация общества и государства, степень прочности политических устоев, положения национальных элит и эффективность работы структур государственного аппарата¹.

Следует отметить, что подавляющее большинство названных выше основных компонентов мощи государства по своей сути являются структурными элементами и содержательными характеристиками образа государства, во многих отношениях обуславливают его специфику.

¹ См.: Введение в теорию международных отношений: Учебное пособие / Отв. редактор А.-С.Маныкин. М.: МГУ, 2001. С. 48.

*В. А. Фуре,
кафедра мировой и российской политики*

РЕЛИГИЯ КАК СРЕДСТВО ОЗДОРОВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ КАРЛА МАНГЕЙМА

Карл Мангейм, анализируя кризисные социально-политические тенденции первой половины XX века, связывал надежды на совершенствование общества и государства с появлением нового типа человека, который должен быть создан воспитанием; при этом он полагал, что воспитание не может обойтись без внутреннего опыта религиозных образцов. Следует обратить внимание на то, что Мангейм доказывал позитивную роль религии в формировании человека и общества будущего в эпоху общеевропейского упадка нравственных ценностей, когда жизнь индивида в государстве и обществе стала приобретать механизированный характер, а роль морали и религии стала незаметной. Однако следует отметить, что, несмотря на указанные процессы, в политической науке интерес к религии не пропал.

Придерживаясь исторического метода, можно заметить, что корни данной проблематики уходят еще в раннее средневековье, когда научно-критический анализ религии был просто немислим, а в роли исследователей выступали, как правило, представители христианской церкви. Если в Средневековье целью исследований было обоснование роли церкви и религии, то в Новое время многие

мыслители стремились свести сущность религии к внутренней свободе и вовсе отказаться от посредничества церкви.

Среди представителей западной политической мысли первой половины XX века, посвятивших свои исследования роли религии, наряду с Мангеймом, особо следует выделить М. Вебера и Дюркгейма.

Взгляды Дюркгейма на религию и ее роль в общественной жизни были новы для социально-политической мысли первой четверти XX столетия: Дюркгейм считал религию своего рода образным и символическим выражением социума, где реальность, описываемая религией в символических и образных формах, на самом деле есть ни что иное, как социальная реальность. С позиции Дюркгейма, каждая религия отражает различные эпохи, формы и условия человеческого существования, поэтому ученый посвятил много времени разработке социологии религии. Дюркгейм пытался доказать тезис о связи между религиозными образами и обществом на примере одной из простейших форм религии — язычестве. Так, верования австралийских аборигенов, согласно Дюркгейму, соответствуют самой простой форме организации человеческого сообщества. По мысли Дюркгейма, религиозные чувства коренятся в биологической природе человека. Кроме того, следует отметить, что в его понимании, религия носит исключительно коллективный характер и служит в качестве инструмента групповой идентификации, осознания той или иной социальной группой своей целостности, единства. Интересна идея Дюркгейма о том, что источником символов, образов, представлений, ритуалов, посредством которых происходит идентификация, выступает природа, при этом объектом любой веры является само общество: именно общество обожествляли люди в различных символах и образах. Дюркгейм подчеркивал, что в основе религии лежит разделение мира на две сферы — сакральную и профаническую; именно в противоположности сакрального и профанического миров состоит отличие религии от других социальных институтов.

Исследования Дюркгейма были направлены на поиск связи между формой организации общественной жизни и исповедуемой религией, оставляя за рамками исследования этические и нравственные элементы религии.

М. Вебер, в отличие от Дюркгейма, рассматривает религию не только с институциональных позиций: он видит в ней источник морали и этики. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер показал, как протестантская этика труда, первоисточником

которой была религия, повлияла на социально-экономическое развитие Германии. Кроме того, ученый доказал, что в основе социальной дифференциации немецкого общества конца XIX — начала XX века лежала религия. Так, он указал на то, что среди крупных промышленников, предпринимателей, чиновников и политиков чаще всего встречались люди протестантской веры, в основе которой лежит волонтаризм, ответственное отношение к труду, бережливость и идея накопления. В то же время приверженцами католической веры, проповедующей радикальный фатализм, идею смирения и пр., чаще всего оказывались люди рабочих профессий, крестьяне.

Мангейм разделял и институциональный подход Дюркгейма, и социологический подход Вебера, который в определенной степени повлиял на его взгляды, в частности, на методологию анализа религии. Однако исследования Мангейма, посвященные религии и ее роли в жизни общества, носили выраженный прикладной и миссионерский характер.

Анализируя причины социальных кризисов первой половины XX в., Мангейм пишет о моральном упадке. Исходя из этой посылки, он исследует религию как средство оздоровления общества. По мысли Мангейма, современное общество открыто для религии; во многом благодаря этой убежденности, значительная часть работы Мангейма «Диагноз нашего времени» посвящена анализу христианства.

Мангейм обосновывает значение религии в обществе будущего и доказывает, что только рациональное и интеллектуальное восприятие индивидом религии может сыграть позитивную роль в государстве. С точки зрения мыслителя, правильна такая трактовка христианской истины, когда она дана лишь как направление, а не как требование или закон: если считать, что «основные христианские истины изложены не в жестких правилах, даны в конкретных парадигмах, указывающих направление, в котором нужно искать истину, тогда для людей в каждую новую эпоху остается огромный простор для творчества»¹ а сама история в этом случае «будет заключаться в материализации той христианской сущности, что соответствует изменению социальных условий, в которых вызваны к жизни поколения людей»².

Исходя из этого, Мангейм вводит понятие «истинно религиозный опыт», который противопоставляется ложному, неадекватному

¹ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 519.

² Там же.

пониманию веры, и подчеркивает, что возможность возникновения истинно религиозного опыта или псевдо-религиозных движений во многом зависит от нравственных человеческих качеств. Важна идея Мангейма о том, что возвращение христианской традиции в общественную жизнь на нынешней ступени истории должно происходить с осознанием того, что ритуальная и институциональная формы религии недостаточны для полноценного развития человека и общества. Это означает необходимость понимания индивидом христианских норм и ценностей как вечных правил, в соответствии с которыми должны совершаться конкретные действия. В связи с этим мыслитель ставит перед обществом новую педагогическую задачу — воспитание нового человека на основе внутреннего опыта религиозных образцов. Убедившись, что в процессе развития динамического рационализма в сфере морали современный человек постепенно теряет почву под ногами, Мангейм, делает заключение: «религия должна снова ожить в мотивах человеческих действий и воплотиться в институтах»¹.

Подлинные истины христианства, согласно Мангейму, сформулированы не в абстрактных проповедях, а в конкретных принципах, имеющих вечную ценность, поэтому он считает необходимым научный анализ христианских ценностей, который позволил бы раскрыть важнейшие аспекты религиозного опыта и использовать их для регулирования общественной жизни в современном мире. Помимо этого Мангейм отмечает, что аргументы ученых, далёких от церкви, представляют гораздо больший интерес для государства и общества, чем аргументы верующих. Мыслитель приходит к выводу о необходимости двух крайностей, имеющих негативные последствия для государства и общества: полного разрушения системы нравственных ценностей, когда каждый член общества живет в соответствии с собственными правилами и жизненными установками, и тотальной регламентации общественной жизни, когда догматика и формализм преобладают над здравым смыслом и искажают сущность религии. Мангейм выступал за «не тоталитарное» проникновение религиозного опыта в общество и предостерегал от политики насаждения религии: «Если требовать слишком сильного подчинения религиозной сфере, то возникнет опасность, что эта модель слепого подчинения может подготовить почву для слепой покорности нерелигиозным силам»².

¹ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 510—511.

² Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 514—515.

Любая крайность, по мысли Мангейма, может привести к увлечению средневековьем и приходу к власти нерациональных сил. Поэтому религия не должна дискредитировать положительные аспекты современного человеческого мышления, такие как рационализм, критический дух.

В этом контексте следует отметить, что Мангейм, в работе «Идеология и утопия» пытался решить проблему демократического контроля над коллективным бессознательным, которая возникла с появлением многообразия стилей мышления, порожденного в ходе научного прогресса. В результате научного прогресса и вытекающей из него рационализации общественной жизни было разрушено традиционное представление о мире, гарантом которого в средние века являлась церковь; была разрушена общая вера в объективный миропорядок, естественнонаучное представление о мире все более вытесняло религиозное миропонимание. Однако, с точки зрения мыслителя, рациональное мировоззрение не смогло стать духовной почвой, на которой бы строились отношения между людьми. Их поведение и сегодня в значительной степени регулируется мифами, традицией и верой в вождя, неспособностью принимать самостоятельные решения. В концепции Мангейма раскрывается механизм того, как коллективное бессознательное и управляемое этим бессознательным поведение искажает некоторые стороны социальной реальности в двух направлениях — идеологическом и утопическом.

По убеждению Мангейма, личность обретает господство над собой в личной и общественной жизни лишь тогда, когда действующие бессознательные мотивы попадают в поле ее зрения и становятся тем самым доступными сознательному контролю. Поэтому необходимо помочь индивиду сделать осознанный выбор в хаосе противоречивых и непримиримых ценностей. Моральный хаос возникает в результате ослабления групповых уз, когда религиозные нормы, семейные традиции и мораль теряют свое значение. Преодолеть хаос и достичь интеграции общества должно помочь восстановление этических норм в малых группах, осмысление опыта прошлого, укрепление естественных групповых связей людей (семейных, родственных, профессиональных, религиозных и др.), которые создают прочную основу межчеловеческих отношений, к разрушению которых стремятся тоталитарные режимы.

Важная сторона обсуждаемой Мангеймом проблемы связана с процессом секуляризации, который способствовал большему разнообразию человеческого опыта, однако привел к нейтрализации

ценностей вообще. Исходя из этого, закономерен вывод Мангейма о том, что общество должно найти новые способы восстановления в нужном масштабе методов приспособления, усвоения, примирения ценностей взамен утраченных в результате секуляризации и утраты традиционной религией прежних функций интеграции общества. Секуляризация, согласно мысли ученого, привела к тому, что духовная жизнь и регулирование человеческих отношений — личных и общественных — попали под власть конкурирующих общественных интересов; конкурирующие же системы ценностей постепенно уничтожили друг друга и привели к нейтрализации ценностей вообще. Получившуюся в конечном счете бездуховность Мангейм характеризовал как исчезновение исконных образов или архетипов, определявших жизненный опыт человечества на протяжении многих столетий, таких как герой, мудрец, дева, святой, кающийся. Исчезновение этих архетипов, носивших не только символический характер, без соответствующей замены привело, согласно Мангейму, к полной дезинтеграции современного жизненного опыта и человеческого поведения.

Позиция мыслителя состоит в том, что без традиционных духовных образов и архетипов невозможно рациональное поведение, формирование человеческого характера, человеческое сосуществование и сотрудничество.

Важно замечание Мангейма о проблеме духовного образования и связанное с ним утверждение о том, что на современном этапе подлинный религиозный опыт не может существовать без контакта с политическим действием: «Во все времена, было трудно отделять личные отношения от окружающих социальных и политических структур»¹

В трактовке Мангейма, особенность современной ситуации заключается в том, что социальная организация становится все более делом личной совести; процессы, происходящие в личных отношениях, во многом обусловлены организацией общественного строя: «Нельзя быть добрым христианином в обществе, основные законы которого противоречат духу христианства. Так было уже во времена Льва Толстого, который сказал, что крепостничество противостоит христианству... Это еще более верно сейчас, когда не осталось ни одного укромного уголка, куда не проникало бы влияние господствующих принципов данного социального строя»².

¹ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 549.

² Там же. С. 516.

Замечание Мангейма о необходимости соотнесения основных принципов социальной организации с христианскими ценностями в наибольшей степени адресовано политическим и религиозным деятелям.

Интересен предложенный мыслителем тезис о необходимости воспитания демократического персонализма. Указывая на позитивную роль некоторых религиозных идеалов, веками определявших нравственность образа жизни и социальной организации, Мангейм, утверждал, что неизменные вечные ценности слишком абстрактны. В настоящее время в иерархии человеческих ценностей произошло изменение, состоящее в том, что первоочередными требованиями стали максимальная социальная справедливость и стремление к разумному планированию. Поэтому Мангейм пишет о необходимости мобилизации общественных сил для постепенного создания новой общественной модели и нового типа человека, способного осознать причины существующего хаоса и нравственного упадка и найти из него выход.

В своей теории Мангейм поднимает вопрос о возможности достижения равновесия между согласованным конформизмом и свободой личности; в этом он также опирается на идею воспитания воинствующего демократа: «Мы верим в то, что можно создать тип личности, передовой и воинствующей, но не фанатичной, ...добиться не слепого послушания, а добровольной преданности и верности идеалам»¹.

В трактовке Мангейма, новый демократический персонализм будет отличаться от атомистического индивидуализма периода *laissez-faire*² тем, что частная жизнь и индивидуальный интерес не будут отделены от групповой жизни. Цель нравственного воспитания, согласно мыслителю, должна состоять в преодолении кризиса, порожденного крайним индивидуализмом, чрезмерным обособлением от общества и мобилизации жизненных сил группы с целью достижения общественного идеала.

История не раз подтверждала эту необходимость, также как и справедливость замечания Мангейма о несовершенстве сугубо механистического и функционального подхода к социальной реальности: общество, движимое только рациональными и потребительскими мотивами, теряет внутреннюю динамику. Ссылаясь на печальный опыт европейцев 1930-х годов, Мангейм указывал:

¹ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 517.

² *laissez-faire* — термин, введенный Мангеймом для обозначения эпохи либерализма.

«Во времена мира и процветания казалось, что можно жить только Голливудом и мороженым, однако теперь, когда человечество борется не на жизнь, а на смерть за сохранение цивилизации, даже инженер понимает, что основы общества следует искать в более глубоких пластах человеческой души, чем он когда-либо думал»¹.

При анализе исследований Мангейма посвященных религии становится очевидным сходство его взглядов с идеями мыслителей далекой эпохи Реформации: Эразм Роттердамский, Мартин Лютер, Томас Мюнцер также писали о позитивной роли христианских норм в общественной и государственной жизни, о необходимости рационального, а не мистического понимания религии, о необходимости воспитания подлинно христианского духа. Однако их труды были направлены на преодоление социального кризиса и морального хаоса того времени, реформаторы анализировали состояние современного им общества и предлагали пути преодоления кризиса, исходя из тех средств и знаний, которые могло предоставить научное знание позднего средневековья. Научные труды Мангейма, направленные на обоснование роли религии, были связаны с социальными кризисами и моральным упадком первой половины 20-го века, направлены на воспитание подлинно нравственного гражданина и создание подлинно нравственного общества. С его точки зрения, источником моральных и нравственных норм должны служить рационально интерпретированные христианские ценности, которые должны быть возрождены и привиты в новых политических, социально-экономических условиях. Относительно методологии Мангейма, наряду с социологией знания, особо следует отметить социально-психологический акцент его взглядов на религию; помимо социологической школы, значительное влияние на ученого оказала психологическая школа. Анализируя влияние религии на жизнь общества и государства, Мангейм, помимо нравственно-этической стороны, с особым интересом исследовал социально-психологические аспекты. В этой связи особо следует отметить влияние представителей школы психоанализа — Фрейда и Юнга: именно у них исследователь позаимствовал такие термины как «коллективное бессознательное», «архетип» и др.

Следует отметить, что Мангейм, анализируя современное общество, обращался, прежде всего, к историческому опыту Великобритании, страны, в которой после эмиграции из нацистской Германии активно разворачивалась его научная деятельность.

¹ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 524.

Эмигрировав из Германии в Англию в 1933 г., Мангейм сосредоточил усилия на обосновании необходимости для либерального общества интегрировать в новую модель преимущества планирования и свободу демократического строя, т.е. отстаивал необходимость для Запада пойти по третьему пути, отличному от фашизма и коммунизма. В 1930-е годы английское общество переживало острый кризис, вызванный, по мнению Мангейма, упадком моральных норм и ослаблением роли нравственных и духовных элементов в частной и общественной жизни. Об англичанах того времени современник писал: многие из них принадлежат к тому типу людей, который Платон называл «демократическим человеком»: «они не имеют твердого принципа, ясной цели, критерия для одобрения или отвержения чего-либо; они не обладают ничем, кроме порыва мгновения»¹.

Это и послужило поводом для инициированного научной общественностью Великобритании поиска средств и методов, способствующих возрождению традиционных европейских нравственно-духовных ценностей, корни которых уходят в раннее христианство.

¹ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1994. С. 522.

*СП. Фуре,
кафедра мировой и российской политики*

ПРОБЛЕМЫ ДЕМОКРАТИИ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОВРЕМЕННЫХ СТАТЕЙ РОБЕРТА ДАЛЯ)

Анализируя современные работы классика американской политологии Роберта Даля, в особенности «Проблемы гражданской компетентности», «Насколько демократична американская конституция», можно сказать, что они определяют качественно новый этап в развитии его концепции. Если предыдущие периоды научной деятельности Даля отличаются ярко выраженным теоретическим подходом, детальным анализом демократической системы правления, то указанные работы свидетельствуют о явном изменении в направлении исследований, о возникновении новых вопросов и тем, к которым политолог пытается привлечь внимание.

В этом плане особенно интересна статья 1999 года «Смещающиеся границы демократических правлений»: в ней внимание сконцентрировано на изменениях, происходящих в характере демократических систем. Даль предлагает некоторую динамику в рассмотрении данного явления. В предпринятом ретроспективном исследовании смещения границ содержится важный момент: анализ изменений, произошедших в теории и практике демократии, позволяет выдвинуть гипотезу о возможной экстраполяции тенденций, характерных для прошлого этапа развития демократии, в

будущее. Отмечая такие проявления смещения границ как переход от города-государства на уровень нации-государства, становление больших правительств, реализующих обширные по масштабам программы, распространение демократии среди возрастающего числа государств, Даль обращается к вопросам, достаточно новым и актуальным для современной теории демократии — о возможном дальнейшем развитии и усилении указанных тенденции, о переходе демократии на глобальный уровень. Учитывая в целом оптимистичный взгляд политолога на сущность современных полиархий, тем не менее следует отметить, что в прогнозе расширения демократии до уровня международных организаций он принадлежит к лагерю скептиков.

Необходимо сказать, что проблема глобализации и демократии является достаточно серьезным полем для исследования и размышлений: недемократический характер международных организаций в сочетании с фактором уменьшения роли и потенциала нации-государства как отдельной единицы мирового политического процесса ставит вопрос о возможности и вероятности перевода первых на демократическую основу. Так возникает требование демократизации международных организаций, внедрения в их работу и структуру организации демократических элементов, аналогичных существующим в политической системе нации-государства.

Как справедливо замечает Даль, подобное требование закономерно и обоснованно, учитывая усиливающееся влияние международных организаций, таких как МВФ или Центральный Европейский Банк на экономику и политику современных государств. Однако технические сложности и характер работы международных организаций делают подобные проекты маловероятными, но не исключают суть проблемы, которая становится все более актуальной.

Другая тенденция, вызывающая озабоченность политолога, — развитие глобализации, такие ее проявления как усиливающаяся взаимозависимость рынков и экономик различных стран, деятельность транснациональных корпораций. Это явление оказывается новым фактором политической и экономической жизни государств, влияющим на работу правительств и принимаемые ими решения; результаты его действия на характер демократии могут быть поистине революционными. Учитывая тот факт, что данный процесс находится в развитии, достаточно сложно дать его правильный анализ и предложить варианты развития ситуации. По мысли Даля, такая

задача находится за рамками деятельности теоретика политической науки, который только обозначает проблему, передав ее на рассмотрение и поиски решения социологам.

Следует выделить главное в понимании Далем влияния процесса глобализации на демократичность политических систем отдельных государств: он признает, что, несмотря на несоответствие специфики руководства международных организаций демократическим принципам, они необходимы и неизбежны, поэтому единственно верное решение заключается в выработке адекватных методов управления ими. Другой важный вывод состоит в опровержении гипотезы о возможной утрате правительствами отдельных государств своей значимости и основных функций. В этом вопросе позиция политолога вполне реалистична, но не бесспорна, как показывает современный опыт. Даль утверждает, что прогнозы о вероятной передаче правительствами своих основных функций, особенно в сфере экономики, в ведение некоторых надправительственных структур, некорректны и маловероятны; таким образом политолог является сторонником идеи сохранения правительствами высокого уровня и качества функционирования.

В контексте рассматриваемой проблемы интересно отметить замечание политолога об экспансии демократии, также обусловленной смещением границ. Здесь важно характерное для Даля рассмотрение теоретических и практических аспектов демократии во взаимосвязи: он полагает, что поворотным пунктом стало изменение представления — о возможности демократии только на уровне небольших государственных образований — как только подобное представление было преодолено, примером тому стал опыт Соединенных Штатов, начинается активное распространение и развитие идеи демократии, установление данной формы правления во многих государствах мира. История XX века показывает, этот процесс развивался в геометрической прогрессии.

Параллельно тому происходила экспансия на уровне отдельного государства, которую можно трактовать как укоренение демократии, появление признаков стабильности данной формы правления. Здесь интересна точка зрения Даля, что подобное укоренение демократии сопровождалось возникновением феномена больших правительств. Несколько парадоксальное наблюдение, учитывая тот факт, что традиционно правление народа связывается с уменьшением активной роли исполнительной власти в сочетании с усилением парламента как непосредственного представителя народа.

Однако показатель, который выбирает Даль для описания больших правительств, несколько проясняет ситуацию и сглаживает указанные противоречия. Согласно мысли политолога, таким показателем является уровень правительственных доходов и затрат, масштабы реализуемых программ, которые свидетельствуют о расширении роли правительства в экономике и социальной политике демократических государств; можно говорить об увеличении данного показателя в несколько раз по сравнению с началом XX века. Это позволяет сделать несколько неожиданный вывод о позитивной усиливающейся роли демократических правительств, особенно в социальной сфере, вопросах обеспечения экономической стабильности и благополучия различных групп граждан — о формировании элементов социального государства при демократической форме правления. Тем самым ставится под сомнение известный тезис теоретиков либерального толка о возможном вреде, который способно нанести демократическим институтам, прежде всего индивидуальным свободам, подобное увеличение масштабов деятельности правительств.

Даль предлагает иное видение данной проблемы, полагая, что усиление финансовых активов демократических правительств, реализуемое в социально-экономических программах, значительно стабилизирует демократию.

Анализируя современные работы политолога, следует обратить особое внимание на рассмотрение им такого вопроса как гражданская компетентность — способность рядовых членов политической ассоциации принимать верные решения в рамках действия демократического метода. Данная проблема оказывается значимым аспектом теории демократии, начиная с трудов Милля, занимает важное место в исследованиях Даля и вызывает особый интерес на современном этапе, когда особо остро понимание того, что от решения вопроса о компетентности граждан зависит жизнеспособность современных полиархий. Учитывая неясность термина «компетентность», следует уточнить его трактовку, предложенную Далем, которая подразумевает осознание целей, стоящих перед руководством, и выбор правильных способов воплощения этих целей в жизнь; несмотря на общую формулировку, происходит относительная конкретизация понятия.

Рассмотрение гражданской компетентности прямо связано с вопросом о ее характеризующих критериях, показателях, определяющих степень компетентности. Самый очевидный способ: разработать идеальную модель гражданина и рассматривать величину

отклонения от нее как уровень компетентности. Способ во многом описательный и умозрительный, однако он позволяет сделать важные выводы о мотивации, направляющей действия и определяющей активность граждан в политической сфере: его участие в голосованиях, митингах, общественных и политических организациях. По мысли политолога, очень высокая степень активности граждан в политике в действительности невозможна, так как ее единственно возможным твердым основанием должна быть забота об общественном благе и стремление этого блага достичь. Помимо общего и неясного характера, которым наделено понятие общественного блага, следует отметить закономерность, которая нарушает представление о принципе общего блага как действенном стимуле политической активности: личные интересы и их реализация значительно преобладают в сознании граждан над общественными интересами.

В этом контексте заметим, что в рамках политической науки существует две модели идеального гражданина, первая из которых имеет достаточно долгую традицию и уходит своими корнями в сочинения Руссо, описывающего демократическую ассоциацию как объединение граждан, нацеленных на достижение Общего блага путем активного участия в политической жизни ассоциации. Как следует из данной схемы, классическая модель идеального гражданина предполагает ясное осознание каждым членом ассоциации сути Общего блага, стремление его достичь, а также понимание механизмов его реализации, предполагая тем самым высокий уровень гражданской активности и политической грамотности. Достаточно очевидно, что классическая модель в малой степени соответствует современным реалиям, так как представляет каждого гражданина как члена одной политической ассоциации, например, государства, не учитывая его возможную принадлежность другим политическим союзам, также имеющим и защищающим свои интересы: партиям, движениям, общественным организациям, региональным объединениям.

В рамках второй модели указанные лакуны теории оказываются переработаны и предлагается более современная трактовка фигуры гражданина, где вместо глобальной формулировки принципа Общего блага как цели политической деятельности появляется представление о гражданине как носителе различных интересов, участвующего в различных по уровню и типу политических союзах. Таким образом, складывается модель гражданина, менее идеальная по своему характеру, однако, также, как и предыдущая, предусматривающая высокий уровень компетентности и участия, трактующая гражданина как рационального эгоиста.

С точки зрения Роберта Даля, указанные модели, несмотря на свою аксиоматичность, являются мало соответствующими политическим реалиям, во многом они сохраняют нормативный характер, не согласуясь с показателями эмпирических исследований, которые свидетельствуют о недостижимости даже уровня адекватного гражданина. Данная дефиниция введена Далем с целью определения минимальной необходимой политической активности и информированности граждан, достаточной для правильного функционирования демократического метода. Следует заметить, что этим вопросом Даль вновь возвращается к проблеме соотношения процедурного и содержательного элементов в рамках демократического правления, подчеркивая важность таких факторов, как политическая культура и демократическая традиция.

В отличие от идеальных моделей, представление об адекватном гражданине опирается на современные исследования, учитывает преобладание сферы личных интересов над общественными, однако уязвимым местом в ней является трактовка действий гражданина как результата сознательного выбора.

В своей теории Даль приходит к выводу о том, что неверно описывать различные действия граждан, в частности, специфику голосования, исключительно в терминах рационального выбора; политолог предлагает обратить внимание на неосознанные мотивы, проявляющиеся в политическом поведении, однако, в указанной работе данная тема не получает должного раскрытия.

Анализируя гражданскую компетентность как одно из проявлений политической культуры, Даль предлагает определение ее минимального уровня через категорию информированности, так как, по его мнению, проблема компетентности сводится к знаниям. Роберт Даль предлагает следующее решение проблемы минимальной политической грамотности: знания, необходимые для поддержания минимального уровня информированности, поставляются гражданину по каналам масс-медиа; особая роль в этом процессе отводится политическим партиям, заинтересованным в обеспечении граждан широкой по охвату и доступной информацией. Заметим, что остается неясным: носит ли это предложение описательный или рекомендательный характер. Если правилен второй вариант, то возникает предположение о некоторой архаичности в рассмотрении политических партий в качестве нейтрального, с отсутствием тенденциозности, передатчика информации.

Роберт Даль в своих работах неоднократно возвращается к проблеме источников информации в рамках политической системы,

подчеркивая ее особую значимость для демократического правления, то, что на современном этапе характер информационного обеспечения во многом определяет вектор и содержание принимаемых политических решений. Однако за рамками исследования остается вопрос о необходимых и адекватных механизмах поддержания высокого уровня качественной информированности и компетентности электората, а также усилении мотивации политического участия.

Помимо отсутствия элементов политической культуры, необходимых для политических систем народного правления, демократия сталкивается с рядом сложностей; политолог призывает обратить на них внимание, сопровождая описание проблем современных полиархий поиском причин их появления. Одна из них связана указанным смещением границ — возникновением мощных надправительственных структур, таких как Европейское сообщество, не вписывающихся в демократическую схему отдельных государств, но обладающих рычагами воздействия на правительства этих государств, которые номинально являются представительным органом, однако теряющим возможность активно защищать интересы своих избирателей. Данная проблема, несомненно, серьезна, поэтому политолог призывает политиков-практиков к поиску путей ее решений; возможно, это свидетельствует об отсутствии возможности нахождения ее правильного решения на теоретическом уровне.

К сложностям, характерным для функционирования современных полиархий, можно отнести усложнение политической жизни; данная проблема достаточно серьезна и относится не только к демократическим системам, но и всей сфере политического в целом. Роберт Даль также затрагивает ее в статьях 90-х годов, подчеркивая, что сложная модель политического процесса значительно влияет на работу демократического метода: затрудняет понимание политики рядовыми гражданами, замедляет выработку и принятие политических решений. Как известно, проблема эффективности управления, оперативности действий власти в условиях демократии является достаточно острой: некоторые исследователи предполагают наличие зависимости между расширением демократических элементов в обществе и понижением степени способности власти эффективно управлять. На современном этапе данная проблема усугубляется появлением множества новых факторов, влияющих на политические сферы, новых переменных, а также формированием комплексной зависимости между различными политическими областями. Некоторые вопросы, которые ранее находились на периферийном

уровне в политике, например, экология, выходя на глобальный уровень, все более внедряются в политическую сферу.

С точки зрения Даля, подобные изменения оказывают неоднозначное воздействие на современные полиархии: с одной стороны, они свидетельствуют о необходимости более высокого уровня компетентности рядового гражданина, участвующего в демократическом процессе; с другой, — подвергают сомнению положение о важной и безусловной роли экспертов, определяющих процесс принятия решений в контролируемых ими сферах. Политические сферы не являются более независимыми и требуют более широких представлений и знаний, чем обеспечивает уровень экспертов. Таким образом Роберт Даль последовательно разворачивает мысль о спорности тезиса, утверждающего необходимость работы экспертов; заметим, что для политолога в этом заключается очень важный момент — подчеркнуть возможность функционирования полиархии без попечителей, экспертов и т.п. Эта идея прослеживается в других работах Даля: наиболее явно она выражена в книге «Демократия и ее критики», где опровержение идеи о философах-правителях, попечителях становится отдельной темой исследования.

Следует отметить, что идея смещения границ означает в трактовке Даля не только территориальное расширение полиархии, но и переход современных демократических систем на качественно новый уровень, возникновение в их структуре новых факторов и переменных. При этом, анализируя описанное Далем смещение границ, изменение характера демократических систем, необходимо акцентировать внимание на главной идее: рассматривая тенденции развития демократической теории и распространения демократической практики в прошлом, включая XX век, политолог осторожен в прогнозах: например, возможного продолжения указанных тенденций, перехода демократии на новый — глобальный уровень. В этом заключается особенность позиции политолога, которая отчетливо проявляется в его работах на рубеже веков: для них характерна большая критичность во взгляде на современные полиархии, пересмотр некоторых теоретических положений, отход от идеализма в трактовке демократических систем, в частности, Соединенных Штатов. Достаточно отчетливо это изменение характера политической концепции Даля проявилось в его статье 2001 года «Насколько демократична американская конституция», в которой политолог подверг критическому рассмотрению краеугольную основу политической системы США.

Следует заметить, что к данной проблематике Даль обращался в различные периоды своей научной деятельности, характеризуя специфику конституционного устройства как один из важных факторов демократической системы, который может выступать в качестве одного из комплексных критериев определения демократичности государства при проведении сравнительных исследований; при этом подчеркивалась сложность и неоднозначность подобного комплексного критерия, состоящего из множества включенных в него показателей, таких как форма правления, тип избирательной системы и т.п. Можно сказать, что к вопросу конституционного устройства демократии как самостоятельной проблеме Даль обратился только в начале XI века, исследовав особенности конституции Соединенных Штатов, степень ее соответствия принципам демократического правления, показав важность и необходимость критического анализа конституций современных полиархий.

Учитывая характерный для Даля оптимистичный и несколько идеалистичный взгляд на политическую систему Соединенных Штатов, следует отметить явно выраженный критический ракурс при рассмотрении базовых элементов и специфики американской конституции. Нельзя не указать на то, что любая конституция является достаточно сложным политическим феноменом, при анализе которого необходимо обращаться к его истокам, интенциям ее создателей. Даль косвенно неоднократно затрагивал эту проблему, описывая начала американской демократии — теоретические идеи и практики Джефферсона и других отцов-основателей, деятельность которых во многом обусловила основы американского государства. Однако следует быть очень внимательным, анализируя тот факт, что эти основы, характер конституции, были определены специфической ситуацией того времени, а также политическими убеждениями, предпочтениями людей, ее разрабатывавших, например, монархическими устремлениями Гамильтона, воплотившимися в образе сильной президентской власти. Помимо этого, важно понять, что конституция явилась результатом компромисса, взаимных уступок ее создателей, а не итогом последовательного развития демократической теории.

По мысли политолога, анализируемая проблема заключается в соответствии основных положений и характера конституции возраст которой насчитывает более двух веков, непоследовательной и противоречивой в некоторых аспектах, требованиям современной ситуации, особенностям современного демократического процес-

са. Вывод, к которому приходит Даль в ходе критического осмысления американской конституции, очень важен; он заключается в утверждении необходимости пересмотра ее недемократических и устаревших элементов, например, таких как существование коллегии выборщиков при выборах президента, которая четырежды в истории Соединенных Штатов препятствовала приходу к власти президента, получившего большинство голосов граждан.

В этом контексте особый интерес вызывает рассмотрение политологом положений американской конституции, противоречащих требованиям демократического процесса; оно свидетельствует об изменении характера его концепции — усилении в ней элемента критичности, изменении самого ракурса исследования: от оправдания демократии к анализу ее современных проблем. Они, по мысли Даля, часто проистекают из заложенных в конституции принципов, например, равного представительства штатов в Сенате — органе, необходимость которого вызывает серьезные сомнения политолога, также как характер и механизм представительства в нем, обеспечивающий властными полномочиями региональные элиты. К проблемам демократии, обусловленным конституцией, можно отнести и практику отмены федеральных законов Верховным Судом США; учитывая значительные полномочия верховных судей, которые назначаются пожизненно, а не избираются, следует признать, что данная проблема для демократии серьезна и требует решения. Один из самых острых вопросов, который рассматривает Даль, анализируя степень демократичности американской конституции, — специфика института президентства, множество функций которого в сочетании с ролью символа нации обеспечивают его огромным властным потенциалом.

Указанные проблемы и противоречия свидетельствуют не только о существовании недемократических элементов в конституции страны, позиционирующей себя как пример демократии, но и о необходимости их устранения. Даль своим исследованием преодолел первый этап — аналитический, стадия практического решения будет намного сложнее, признает политолог, учитывая слепую приверженность американцев основному закону и сопротивление групп, заинтересованных в сохранении недемократических элементов.

Относительно американской конституции, можно сказать, что Даль призывает к снятию печати неприкосновенности, к ее модернизации соответственно современному пониманию демократии и критериям демократического правления.

В творчестве Даля данная работа свидетельствует о возникновении нового этапа его научной деятельности: преодолении академичности и обращению к наиболее существенным проблемам полиархий. Достаточно очевидно, что подобное исследование не ограничивается опытом Соединенных Штатов: выводы, сделанные политологом (о роли верхней палаты парламента, институте президентства) могут быть применимы для других стран демократического типа.

*И.А. Чихарев,
кафедра государственной политики*

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ ПО ПРОБЛЕМАМ МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ КАК НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Точкой отсчета сегодняшних дискуссий по проблемам мировой политики как научной дисциплины стало утверждение в 2001 г. ее программы и появление первого подготовленного на этой основе учебника¹. Важными этапами диспута стали обсуждение предмета на страницах журнала «Международные процессы»², а также публикация в «Полисе» серии статей, посвященных проблемам развития мировой политики³. Прошли конференции и семинары по ряду значимых научных и методических вопросов, касающихся данной

¹ *Лебедева М.М.* Мировая политика. М., 2003.

² *Богатуров А.Д.* Понятие мировой политики в теоретическом дискурсе. // *Международные процессы*, 2004. Т. 2. № 1; *Лебедева М.М.* Предметное поле и предметные поля мировой политики. // *Международные процессы*, 2004. Т. 2. № 2; *Чешков М.Л.* Понятие мировой политики в общенаучном контексте. // *Международные процессы*, 2004. Т. 2. № 3; *Цыганков П.А.* Мировая политика и ее содержание. 2005. Т. 3. № 1; *Фельдман Д.М.* О том ли мы спорим? Мировая политика и ее содержание. // 2005, Т.3, № 1.

³ *Лебедева М.М.* Проблемы развития мировой политики. // *Полис*, 2004. № 5; *Мельвиль А.Ю.* Еще раз о сравнительной политологии и мировой политике. // Там же; *Ильин М.В.* Слуга двух господ. О пересечении компетенций политической науки и международных исследований. // Там же; *Барabanов О.Н.* Между Клинтон и Бушем, или Как преподавать мировую политику? // *Полис*, 2004. № 6; *Песков Д.Н.* Мировая политика или Бегнаместе. // *Полис*, 2005. № 1; *Чихарев И.А.* Многомерность мировой политики. (К современным дискуссиям). // *Полис*, 2005. № 1.

области политологии¹. Можно утверждать, что эти выступления образуют основную на сегодня сферу научного диалога по проблемам мировой политики. Поэтому дальнейшее обсуждение обозначившихся в ходе дискуссии вопросов видится важным условием для кумулятивного развития дисциплины.

Конечно, отмеченные события не отражают всего объема интеллектуальной работы, проводимой научным сообществом в данном направлении. Стоит упомянуть и опубликованные в журнале «Вестник Московского Университета. Серия 12. Политические науки» статьи ученых отделения политологии МГУ им. М. В. Ломоносова — А.И. Костина, Ю.М. Павлова, А.П. Кабаченко, Б.А. Богомолова и др., а также проводимые на протяжении ряда лет конференции «Глобальный кризис и проблемы мировой политики», материалы которых также публиковал «Вестник»². Нельзя не отметить, что современные дискуссии опираются как на зарубежный опыт, так и на исследования, проводимые еще в советский период и продолжившееся в 90-е гг. в крупнейших научных центрах — ИМЭиМО РАН, МГУ, МГИМО, ряде региональных институтов. Отдельного упоминания заслуживают подготовленные во второй половине 90-х гг. работы³, непосредственно предвосхитившие нынешнее поколение программ, учебников и инновационных исследований.

Заметим, что научные споры в последние годы проходили на фоне ряда значимых политических событий в мире. К ним можно отнести начало процесса реформирования ООН, подписание Соглашения о Конституции ЕС, крупнейшие террористические акты, военные действия в Афганистане и Ираке и др. Столь же значительными стали первые годы XXI века и в политическом развитии России. Поэтому дискуссия о проблемах становления мировой политики как научной дисциплины имеет не только академическое звучание, но тесно связана с современным мировым и российским политическим процессом.

¹ В отношении новизны подходов к исследованию мирового политического процесса выделю интернет-конференцию «Состязание старых и новых политик мирового развития». Международная интернет-конференция 13 мая-10 июня 2003 г. / Сб. материалов. Под ред. Е. Лобзай К. Костюка. М., 2003.

² См.: Вестник Московского Университета. Сер. 12. Политические науки. 2000. № 6; 2001. № 3; 2002. № 3; 2003. №№ 3, 4.

³ Мировая политика: проблемы теории и практики. / Под ред. Цыганкова П.А., Фельдмана Д.М. М., 1995; Павлов Ю.М. Тематика курса «Мировой политический процесс» // Вестник Московского Университета. Сер. 12. Политические науки. 1995. № 6. Павлов Ю.М. Мировая политика и международная экономика. М., 1998

Основной темой дискуссии является определение предметного поля мировой политики. При общем утвердительном ответе на вопрос, имеет ли мировая политика предмет, существуют различные подходы к пониманию последнего. В концепции М.М. Лебедевой предметом мировой политики выступает политическая структура современного мира, образуемая интегральным взаимодействием как государственных, так и негосударственных субъектов. Описание этой структуры является, с ее точки зрения, важнейшей задачей дисциплины. Кроме того, основным предметом исследования становятся политические тенденции развития мира. На другом полюсе — подход А.Д. Богатурова, который относит совокупность явлений, трактуемых как «мировые политические» (новые субъекты, взаимозависимость), к среде международных отношений. Политика в его понимании остается сконцентрированной в государственных институтах, а мировая политика выступает новым измерением деятельности государств, образуемым за счет взаимного проникновения импульсов влияния в традиционно внутривнутриполитические сферы, которому способствует новое качество среды. Это новое качество возникает в результате распространения новых технологий, в том числе — военных, усиления экономической и экологической взаимозависимости, распространения единых культурных стандартов. Надо обратить внимание, что мировая политика понимается как привилегия сильных государств, которые, ограничивая посредством властных импульсов суверенитет других, сами остаются практически непроницаемыми.

А.Ю. Мельвиль и М.В. Ильин предлагают иной подход к проблеме, принимая за основу не международное взаимодействие, но стремясь охватить все уровни политики в современном мире — индивидуальное участие, локальные сообщества, политические сообщества и сети, государства, межгосударственные организации, транснациональные структуры. Различия во взглядах этих ученых также существенны. А.Ю. Мельвиль при построении онтологии мировой политики избегает априорных суждений о политической структуре мира, ограничиваясь выделением множественных уровней и трактовкой их как переменных возможного сравнительного исследования. В этом смысле его подход не исключает ни позиции Лебедевой, ни точки зрения Богатурова. Обе могут рассматриваться как конкурирующие гипотезы, подлежащие проверке. Открывается более широкая сфера научного поиска, однако в строгом смысле предмет как общая целевая установка исследований мировой

политики остается размытым. Позиция М.В. Ильина имеет свою специфику. Он, в частности, говорит об утрате сравнительной политологией предмета (что позволяет связывать только что выделенную особенность точки зрения А.Ю. Мельвиля с самой сущностью компаративистского подхода). Поэтому Ильин, разделяя идею многоуровневости мировой политики, формулирует важные презумпции относительно онтологического единства в этом многообразии. Он считает, что мировая политика связана «с углублением модернизации и вступлением ее в фазу глобализации». Вне ее «остаются относительно изолированные политии, а также архаичные или традиционные политические институты и процессы»¹. Таким образом, взаимодействие осуществляется не между всеми субъектами мировой политики, а с участием лишь наиболее модернизированных из них, разделяющих если не представления о конкретных путях политического развития, то его «генеральной линии». В некотором приближении здесь можно говорить об отождествлении мировой политики и «демократического мира», а также об исторической аналогии с возникновением международной системы, которая также в течение длительного времени (по крайней мере, до второй половины XX века) оставалась партикулярной, европоцентричной. В силу этого можно предположить, что мировая политика также в результате продвижения модернизации будет также охватывать все большую сферу.

На мой взгляд, предметному определению мировой политики препятствует концептуальная неполнота ее современного понимания. Для ее характеристики используются термины *world politics* и *world policy*, которые в русском языке не различаются, но могут быть переведены соответственно как борьба субъектов за власть и как общий курс мирового политического развития. При этом, если первый смысл развернут в полной мере, то *world policy* — очень условное понятие, которым обычно обозначают помощь беднейшим странам, политику «демократизации», или стратегию «устойчивого развития». Однако перечисленные обозначения спорны: борьба развитых стран с бедностью напоминает корпоративные программы «социальной ответственности бизнеса», то есть PR-акции, «демократизацию» многие исследователи связывают с интересами США, а устойчивое развитие можно ассоциировать с целями постиндустриальных стран. Таким образом, все это — частные политические курсы, сводимые к *world politics*, которые не могут претендовать на

¹ Ильин М.В. Цит. соч.

обозначение «мировая внутренняя политика»¹. Эти аспекты мирового политического несложно рассмотреть с помощью концептуального аппарата международных отношений, что и делает, к примеру, Богатуров и многие другие авторы. Заметим, что политика каждого из субъектов международных взаимодействий относительно внутренних проблем и ситуаций — не новое явление, а обычная практика международных отношений, как Вестфальской эпохи, так и предшествующих исторических периодов. Это отмечает и сам Богатуров. Обретение политикой мирового развития концептуальной и, хотелось бы верить, реальной полноты связано с осмыслением процесса конструирования мировой политики, world policy. В отличие от системных концепций международной политики, политика заключает в себе смысл не абстрактного синергетического эффекта, но вполне сознательного согласования политики определенных участников мирового общения. Оно уже утвердилось в исследованиях европейской интеграции — многие ученые используют понятие «Европолития»². Представляет интерес рассмотрение современной Европы как модели глобальной и региональных политий³. С другой стороны, под понятием политической системы мира многими подразумевается структура силовых отношений, в центре которой находятся США. Эта конструкция является, по мнению сторонников данной точки зрения, основой современного глобального регулирования. Однако и концепции Европолитии, и модель американского мирового порядка не вполне соответствуют смыслу мировой политики. Речь не о том, что европейский политический «консорциум» - образование регионального уровня. Напротив, Европолития — достаточно глобализированный, по меньшей мере — «метарегиональный» актор. При этом Европа политически партикулярна, ориентирована на согласование своего курса не в мировом масштабе, но на внутренний, а также (традиционно) — на трансатлантический консенсус. Политика Европейского Союза в отношениях с Ираном, некоторые области взаимодействия с Россией и другими регионами мира обнаруживают некоторые признаки становления «мирополитийности» ЕС. Что касается американского мирового порядка, то он в еще меньшей степени соответствует понятию «мировой поли-

¹ См.: *Хабермас Ю.* Постнациональная констелляция и будущее демократии. // Логос, 2003. №4-5. С. 109.

² *Шмитгер Ф.* Будущее демократии: можно ли рассматривать его через призму масштаба? // Логос, 2004. № 2. С. 146.

³ *Jorgensen K.E. Rosamond B.* Europe: Regional Laboratory for a Global Polity? // CSGR Working Paper, Warwick, 2001. № 71,

тии». Модель глобального лидерства (гегемонии) как формы организации международных отношений не является новацией США. Сходные принципы глобальной организации просматривались в политике Португалии еще в XVI в., а в дальнейшем были развиты Нидерландами, Великобританией и некоторыми другими странами. Большой размах гегемонии США — еще не повод для провозглашения их историко-политической исключительности. С тем же успехом, что и США, могла быть названа «мировой политией» любая из исторических империй, если бы объединила континенты. Поэтому речь должна идти о новом качестве политической организации. На сегодняшний момент сложно говорить о создании единой глобальной политики. Исходя из логики современных интеграционных процессов, вырисовываются контуры не глобальной, а ряда метарегиональных политических суперсистем. Критическим фактором мирового развития является успешность интеграции этих политий в измерении Север-Юг. В принципе, такое понимание близко цивилизационному подходу, который также предполагает становление региональных систем вопреки единой логике глобализации. Однако в данном случае «цивилизационность» не является системообразующей характеристикой: на первый план выходят прагматические, функциональные соображения, связанные с необходимостью более эффективного управления глобальными процессами. Наиболее вероятно, что создание суперсистем в ближайшей перспективе пойдет по линии установления информационного контроля, с помощью которого будет смягчаться неизбежная экономическая диспропорция сегментов. Цивилизационность, культурно-историческая общность, тем не менее, станут важными условиями создания информационного пространства метарегиональных консорциумов. Новейшие экономические технологии будут использовать организационный потенциал традиционных форм социальной организации¹, а социокультурная интеграция будет происходить по линии взаимодействия «постматериальных» ассоциативных групп (NGOs) и групп, сформированных обычаями. Таким образом, организационное закрепление может получить политика устойчивого развития как компромисс между экономическим ростом и сохранением окружающей природной, социальной и культурной среды. Можно согласиться и с исследователями, считающими важной составляющей строительства интегрированных политий деятельность научного сообщества. В течение длительного времени сохранят

¹ Э.Г. Кочетов называет такое взаимодействие «этноэкономикой». — *Кочетов Э.Г.* Геоэкономика. М., 1999. С.131.

значимость постгосударственные институты, которые станут основой новых образований. Вполне вероятно, что метарегиональные политики будут предлагать конкурирующие модели управления глобальными процессами, что обозначит новые конфликтные области и одновременно будет способствовать тестированию возможных форм будущей глобальной политической системы. Эта перспектива, в целом, соответствует концепции многополярного мира. Есть основания рассчитывать на то, что инициативное участие в создании одной из мировых политий примет Российская Федерация, продвигаясь по направлению интеграции в регионе СНГ

Здесь обрисована лишь потенциальная и достаточно отдаленная перспектива мировой политики. В любом случае, правомерно характеризовать современный этап мирового развития как трансформационный, связанный с поиском оптимальной формы организации усложнившегося глобального взаимодействия. С этих позиций можно рассмотреть некоторые предлагаемые подходы к мировой политике. Например, суть противоречия позиций М.М. Лебедевой и А.Д. Богатурова в том, что последний воспринимает основные параметры мировой политики, которые Лебедева считает структурообразующими, как средовые. Систему мировой политики образует межгосударственное взаимодействие, которое, в силу специфики среды, становится более взаимопроникающим. Это способствует широкому вмешательству США во внутренние дела государств и образованию сферы мировой политики. С другой стороны, Богатуров отмечает контртенденцию к восстановлению суверенитета, которая как бы отрицает формирование мировой политики. Я согласен с Богатуровым в том, что многие параметры мировой политики, выделяемые сегодня, относятся к среде политики, а для качественного определения мировой политики требуется прослеживание системно-политических последствий. Однако нельзя принимать за мировую политическую систему американский мировой порядок. Это приводит к иной крайности — игнорированию мирового гражданского общества, не говоря о тех субъектах, которые в новом мировом порядке гражданских прав лишены. Последнее, конечно, находит отражение не только в теории, но и на практике. Следствие этого — контртенденции восстановления суверенитета, которые опять же будут подавляться попытками установления жесткого порядка. Такие колебания курса мировой политики не будут способствовать устойчивому развитию: рано или поздно природная и социальная среда потребует более конструктивных

форм регулирования. М.М. Лебедева, будучи сторонницей точки зрения, что появление новых акторов и усиление взаимозависимости — структурообразующие факторы, склоняется к описанию создаваемой ими структуры мировой политики с помощью либеральной микроэкономической логики, т.н. логики «двухуровневых игр», направленного на извлечение выгод взаимодействия государств и негосударственных субъектов. Однако такие игры, на мой взгляд, создают положительную сумму только в том случае, если ведутся в правовом пространстве. Современная мировая политическая среда правовому регулированию поддается с трудом. Поэтому повсеместно наблюдается «недобросовестная конкуренция». М.В. Ильин также вполне однозначно утверждает, что мировая политическая среда обретает системные качества. Говоря об отличительных чертах новой системы, он отмечает что «типичные для архаичной и традиционной политики (отчасти и для политики не вполне зрелого модерна) «вечные» институты и процессы, предзаданные алгоритмы поведения и процедуры по мере формирования мировой политики начинают превращаться в институты-проекты и в процессы-эксперименты, в альтернативные и комбинируемые политические курсы (политики, policies)». Актуальной, по мнению ученого, «стала проблема «синхронизации», то есть, по крайней мере, сочленения, а то и согласования политических практик и институтов различных цивилизационных и геополитических образований. Неизбежным стало изменение самой природы политического всех вовлеченных во всемирное взаимодействие политий и политических образований вплоть до племен и прочих малых сообществ. В этих условиях внешняя среда чужаков или варваров начинает превращаться в среду и систему партнерства и соревнования, которая по определению изменчива»¹. Здесь мы также видим, по сути, сугубо либеральную трактовку. Мне не очень понятно, каким образом может строиться конкуренция и партнерство, к примеру, племен и ТНК в отсутствие институциональных и процедурных рамок. Хотя, по всей видимости, племена будут в постоянном проигрыше. Здесь, очевидно, абсолютизируется динамический аспект развития. До логического завершения эту мысль доводит Д.Н. Песков, развивая проект мировой политики как современного знания о сверхдинамичном информационном пространстве². «Процессы-эксперименты» и

¹ Цитируется не публиковавшийся текст выступления М.В. Ильина на методическом семинаре в МГИМО (У) по проблемам мировой политики, прошедшем в конце 2004 г.

² Песков Д.Н. Мировая политика, или Бегнаместе. //Полис, 2005. №1. С. 157—158.

«институты-проекты» могут свободно реализовываться в пределах информационно-политического пространства западных обществ. Вне его они будут отзываться кризисами и жестокими конфликтами. Поэтому требуется создание мировых политий, в рамках которых подобные противоречия могут найти разрешение.

Такое понимание мировой политики позволяет предложить некоторые подходы к разрешению актуальных проблем новой дисциплины, суммированных, в частности, в статье М.М. Лебедевой¹. Возникновение новых субъектов не означает появления мировой политики, но лишь требует ее конституирования, выработки рамок взаимодействия. В этом же ключе надо понимать и проблематику, связанную с оппозицией «Север-Юг»: это измерение мирового социально-экономического конфликта также требует новых форм регулирования. В том, что знание о мировой политике на сегодня описывает не столько политику, сколько мировую социально-экономическую среду, видится объективная причина его междисциплинарности (некоторые вопросы о месте мировой политики в общенаучном контексте будут рассмотрены ниже). Противоречивые тенденции мирового развития следует рассматривать как встречные стратегии, в которых проявляется основополагающее для стадии становления политических систем противоречие между «порядком» и «свободой». Американский миропорядок можно рассмотреть как вариант абсолютизации полицейского начала в мировой политике, доминирование регулятивной составляющей. В ближайшее время стоит ожидать ослабления американского миропорядка с параллельным усилением активности ЕС, мирового гражданского общества, а также, возможно, активизацией государств-изгоев. За этим, возможно, вновь последует полицейская фаза. Наряду с колебаниями противоречивых тенденций будет упрочиваться конструктивные модели мировой политий, авторитет которых будет увеличиваться с каждым циклом колебаний.

Научный анализ единой мировой политий на сегодняшний момент весьма затруднителен. Представляются достаточно утопичными все проекты, как мирового государства, так и глобального «управления без правительства». Более реальным видится образование метарегиональных управляемых сообществ (governances) — управляемостей. Введенный А.И. Неклессой концепт «метарегион» позволяет достаточно точно отразить подвижные формы, контуры которых намечаются в современном трансформационном процессе. Во-первых,

¹ Лебедева ММ. Цит. соч. С. 110-112.

этот концепт указывает на транстерриториальность, отсутствие непосредственной привязки к географическому району, подчеркивает значимость информационного пространства для идентификации новых форм политики. Во-вторых, «мета» указывает на подвижность, незавершенность появляющихся политий. По этой же причине используется понятие *governance*, трактуемое как широкая лояльность отдельных участников метарегионального консорциума по отношению к целому, их готовность поддерживать сотрудничество на взаимовыгодной основе.

Дискуссии о предмете дисциплины тесно связаны с различием точек зрения на вопрос о месте мировой политики в современном научном знании. А.Ю. Мельвиль и М.В. Ильин относят мировую политику к области политической науки и полагают, что мировая политика по-новому определяет саму политическую сферу, или мир политического. А.Д. Богатуров соотносит мировую политику, по преимуществу, с исследованиями международных отношений, настаивая на тесном контакте этих областей знания. М.М. Лебедева отстаивает тезис о необходимости интеграции политической науки и знания о международных отношениях; от успешности такого синтеза, по ее мнению, зависит развитие мировой политики. Наметились и другие подходы, вполне справедливо, на мой взгляд, связывающие мировую политику с глобалистикой как современным междисциплинарным знанием. Необходимость выработки «синтетической науки» для исследования мирового политического процесса подчеркивается Ю.М. Павловым, М.А. Чешковым и др. учеными. Представляется вполне естественным, что в конструировании мировой политики должна использоваться информация всех отраслей современной науки: такой синтез может способствовать выработке оптимальных управленческих стратегий на мировом уровне.

Важнейшей чертой дискуссии является внимание исследователей к метатеоретическим вопросам. Становится очевидным, что проблематика объекта и предмета, а также методов исследования для мировой политики приобретает несколько иное значение, чем для иных субдисциплин политической науки. Дело в том, что предметные сферы и методики последних несут в той или иной мере партикулярный, специальный характер. Осмысление мировой политики, в противоположность этому, требует общенаучного подхода. Такая трактовка современного знания о мировой политике нашла отражение в одной из первых отечественных программ дисциплины. Курс «Мировой политической процесс» основывается

на выявлении онтологических и гносеологических ее параметров и предполагает изучение категорий целостности, субъекта и объекта, пространства и времени и их роли в исследовании современной политики¹. О «транстеоретическом» принципе в этой связи упоминает и П.А. Цыганков². Наметилось даже особое направление политико-философских изысканий — философия мировой политики³, значительный вклад в развитие которого внес А.В. Шестопал и его коллеги. Однако в первом учебнике и в официальной программе дисциплины эти аспекты не получили развития — больший упор был сделан на знакомство с накопленным на сегодня и иногда имеющим описательный характер знанием об отдельных феноменах мировой политики. Именно это стало основной причиной некоторых критических замечаний, которые наиболее последовательно были сформулированы группой ученых на страницах одного из номеров журнала «Международные процессы», специально посвященного теме «Философия международных отношений»⁴. А.Д. Богатуров замечает, что в этих разработках было воспроизведено характерное для западных подходов скептическое отношение к общетеоретическим основаниям исследования, «мало интереса к тому, что называется реальной мироцелостностью,.. к системным аспектам международных отношений»⁵. Необходимо согласится с А.Д. Богатуровым в исходной посылке: задача выявления теоретических параметров знания о мировой политике весьма актуальна. В том же номере «Международных процессов» Э.Я. Баталов отмечает, что «говоря о новизне мира, в котором мы живем сегодня, обычно указывают на конкретные явления» и «гораздо меньше обращают внимание на фундаментальное изменение оснований политического (и не только политического) мира»: «меняются пространственно-временные характеристики политических явлений и процессов», «происходит интенсивное размывание границ между внутренним и внешним» и др.⁶ М.В. Ильин в своей статье анализирует онтологические и методологические проблемы современной политологии и международ-

¹ Павлов Ю.М. Тематика курса «Мировой политической процесс». // Вестник Московского Университета. Сер. 12. Политические науки, 1995. № 6.

² Международные отношения: социологические подходы / Под ред. Цыганкова П.А. М., 1998. С. 8.

³ См.: Философия мировой политики: Актуальные проблемы. М. 2000.

⁴ Международные процессы, 2004. Т.2. № 1.

⁵ Богатуров А.Д. Цит соч.

⁶ Баталов Э.Я. Предмет философии международных отношений. // Международные процессы, 2004. Т. 2. № 1.

ных исследований и предлагает подход к мировой политике с точки зрения определенного понимания пространства и времени¹.

В дополнение к исследованиям хронополитического измерения мировой политики², важной задачей видится дальнейшая разработка категории политического пространства. Геополитика на сегодняшний момент является весьма противоречивым знанием, сочетающим в себе мифологические, философские и позитивно-научные элементы. По этой причине, а также из-за сохраняющейся приверженности «территориальному императиву», геополитика отторгается исследователями мирополитического направления. М.М. Лебедева связывает геополитику с реалистической традицией в изучении международных отношений, которая, как известно, наиболее скептически оценивает перспективы формирования мировой политики. А.Д. Богатуров критикует школу «вульгарной геополитики» как затрудняющую понимание мирополитического подхода, вычлняя в положительном смысле ряд геополитиков «академического направления» — Н. Мироненко, В. Колосова, Н. Замятина, М. Ильина. Однако и это «направление» весьма неоднородно. Все ученые сходятся в недостаточности физико-географической трактовки политического пространства и настаивают на необходимости изучения информационного пространства. Общим же недостатком современных подходов является трактовка информационного пространства исключительно как пространства образов, а также потеря связи с «почвой», излишняя виртуализация. Мне представляется продуктивным обсуждение его концептуальной составляющей. Можно различать реальную, перцептуальную и концептуальную геополитику. Первая тесно связана с *Realpolitik* и подразумевает географический передел мира, как он известен нам на протяжении значительного отрезка человеческой истории. Реальная геополитика отталкивается от натуралистического, физического понимания пространства. Вторая, перцептуальная геополитика, связана с XX веком, эпохой великих идеологий. Она подразумевает передел мира на основании «панидей» — либеральной, социалистической или радикально-консервативной. Современное перерождение свободного мира также вписывается в рамки перцептуальной, идеологической геополитики. Многие подходы из области постструктуралистской (или «кри-

¹ Ильин М.В. Цит соч.

² См. Чихарев ИЛ. Хронополитика: к пониманию трансформации в мировой политике. // Вестник Московского Университета. Сер. 12. Политические науки. 2004. №3. Чихарев ИЛ. Многомерность мировой политики. К современным дискуссиям. // Полис, 2005. № 1.

тической») геополитики можно рассматривать как завершающий этап идеологической геополитики — весьма симптоматичным здесь является превращение многих идеологических символов в рекламные образы. Концептуальная геополитика связана с системным описанием социального пространства, учитывая экономическое, культурное, социетальное, политическое подпространства в мировом, региональном, национальном, локальном масштабе. Получаемая таким образом информация служит основой для выработки комплексных управленческих стратегий. Выходя на новый уровень понимания пространства, этот подход остается тесно связанным с первыми двумя. Реальная география сохраняет свое значение в отношении экологических, ресурсных факторов, а также в связи с устойчивостью традиционных этнических, культурных, цивилизационных и национально-государственных географических ниш. При этом необходимость управления глобальными экономическими и социальными процессами и появление новых технологических возможностей создает основу для формирования более широких политических пространств взаимодействия. Поэтому и складывается потребность в выработке новых пространственных образов, а также, что еще более важно — научных концепций интеграции во всех функциональных пространствах. Концептуальная геополитика уже используется в качестве основы политических стратегий США, ЕС, Японии.

Современным является понимание геополитики как геоинформационной политики. Это понятие учитывает сохраняющееся значение географической среды при возрастающей роли информационных факторов. Важнейшим аспектом геоинформационной политики является кросскультурное взаимодействие¹. Основой ключевых геополитических проблем современности (Ближний Восток, Чечня) являются культурные конфликты, и их конструктивное разрешение может способствовать выработке метарегиональных интегративных форм.

Поле современных дискуссий приобретает еще одно важное измерение: начинается обсуждаться ряд вопросов из области критической теории политики. Например, М.М. Лебедева в статье, посвященной развитию обсуждаемой научной дисциплины, в качестве одной из основных проблем называет следующую: «продолжаются споры относительно того, что считать системообразующим элементом политической структуры современного мира — сеть межго-

¹ См. Ильин В.В. Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 110—163.

сударственных образований, активность международных акторов и их взаимодействие с государствами или же разделение мира по принципу доходов»¹. Третий подход к политическому структурированию мира напрямую связан с критической теорией, в частности, с неомарксистским анализом мировой политики. Изучение этого направления, наряду с подходами основного течения (реализма, либерализма), а также другими критическими подходами — конструктивизмом и постмодернизмом, предполагается программой дисциплины «мировая политика». Названные направления относятся к ветви «либеральной критики». Отдельно стоит упомянуть и радикально-консервативные подходы, отождествляемые с геополитикой, которая, как уже говорилось, не всегда справедливо рассматривается исключительно в рамках реализма. При этом надо отметить, что основное поле дискуссий формируется вокруг первых двух альтернатив. Теоретические подходы критического направления не оказывают влияния на понимание предмета мировой политики. Тем не менее, политическая роль периферии представляется одним из главных пунктов повестки дня не только будущей, но и сегодняшней мировой политики. Именно с этим комплексом проблем связан феномен международного терроризма. Поэтому обоснованным было бы включение в определение мировой политики фактора борьбы за коренной пересмотр миропорядка и деятельности по его поддержанию. Это не означает, что пересмотр вероятен. Более того, на мой взгляд, миросистема сможет справиться с кризисом и даже упрочить механизмы глобальной управляемости. Однако такая борьба, несомненно, окажет существенное влияние на те формы, которые примет глобальная власть. Возможно, обусловит те изменения, комплекс которых принято обобщенно называть демократизацией, невзирая на проблему справедливости такого их обозначения. Этот аспект мирового политического намечается в подходе А.Ю. Мельвиля. Говоря об измерениях современного мирового политического пространства, он справедливо упоминает о «противофазах глобализации» — локализации и фрагментации, формировании новых конфликтных потенциалов современной мировой политики. Однако не вполне правомерно связывать эти явления исключительно с субнациональным уровнем. Они имеют место в политике отдельных государств, регионов, метарегиональных пространств. Яркой метафорой идеологической составляющей этих

¹ Лебедева М.М. Проблемы развития мировой политики...// Полис, 2004. № 5. С. ПО.

процессов является «столкновение цивилизаций». Продуктивным является также их моделирование в рамках геоэкономического подхода¹.

Наконец, хотелось бы отметить недостаточное, на мой взгляд, внимание участников дискуссии к конструктивистскому подходу. Конструктивизм опирается на неофункциональные подходы и теорию интеграции. Один из известных исследователей интеграции, Карл Дойч, изучал возможности возникновения международных сообществ безопасности, в которых будет осуществлена реальная гарантия того, что его члены не будут вступать в войну, но станут разрешать свои споры мирными средствами, как правило, с помощью институциональных процедур. Такие сообщества могут быть плюралистическими по характеру (сохраняющими идентичность входящих элементов), или соединенными (образующими более крупные структуры). На исследовании такого соединения как процесса передачи новым и более крупным центрам политических ожиданий, требований и поддержки сосредоточились неофункционалисты, в частности, известный международчик Эрнст Хаас, опубликовавший свои работы на эту тему в конце 1950-х - начале 1960-х гг., за десять лет до известных текстов Розенау и Кохейна-Ная². В 80-х гг. А. Вендт, Дж. Рагги, Фредерик Кратокилл сформировали конструктивистское направление в изучении международной политики. Важным итогом их исследований стало развитие неореалистского подхода, главным образом, за счет введения характеристик социального взаимодействия и социальной информации в построение международной структуры. С их точки зрения, возросшая плотность международного взаимодействия на современном этапе в сочетании с изменением представлений о социальной реальности дают качественную трансформацию международной политики.

Таким образом, будущее мировой политики непосредственно зависит от дальнейшего развития конструктивной научной дискуссии, сознательных усилий ученых и граждан. Диалог различных школ и подходов в этой области имеет не только научную, но и практическую значимость. В современном российском контексте также важно отметить, что мировая политика — не угроза государственному суверенитету и национальной безопасности со стороны враждебной среды, но открытие возможностей развития Российского государства на основе более полного понимания мировой ситуации.

¹ Неклесса А.И. Четвертый порядок: пришествие постсовременного мира. // Полис, 2000. № 6.

² См. Ruggie J.G. Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization. L.; N.Y., 1998.

*А.Л. Чусов,
кафедра мировой и российской политики*

ИНТЕРНЕТ-СООБЩЕСТВА КАК НОВЫЙ ЭЛЕМЕНТ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В настоящее время историческое развитие человечества вступило в свою новую фазу, связанную с появлением принципиально новых способов фиксации и передачи информации и дальнейшим развитием информационных технологий. Информационные технологии проникли во все сферы человеческой жизни и перестали быть только составным элементом мира техники. Они привели к изменению обыденных представлений о пространстве и времени. Посредством глобальной сети Интернет пространственное, временное и языковое ограничения свелись к минимуму. Состав аудитории и технические возможности превращают Интернет в уникальную среду с совершенно новым уровнем свободы, скорости и плюрализма коммуникации. Этот способ коммуникации и обмена информацией создает новый тип социальных связей. Этот тип социальных связей представляет собой объединение людей, не ограниченных при коммуникации территориальным месторасположением.

Информационные потоки формируют новые типы общественных объединений — Интернет-сообщества. Как создаются Интернет-сообщества, что это такое? Развитие информационных технологий уже привело к становлению нового типа социальной коммуникации людей, объединенных способом коммуникации через систему связи

Интернет в Интернет-сообщество. Обмен персональной информацией, общение посредством программ — коммуникаторов (Ай-сикью, чаты, форумы, специализированные сайты). «Новое поколение не занимается более определением мира, опираясь исключительно на чтение; оно испытывает мир и ощущает его компенсаторно с помощью слуховизуальных коммуникаций»¹. В процессе взаимодействия посредством сети Интернет идет межличностное общение на совершенно ином уровне. Нет таких факторов для раздражения как внешний вид, социальный статус. Развитие глобальной сети поставило на повестку дня вопрос об объединении людей по самым разным признакам: по убеждениям, интересам, по общим проблемам. Одним из главных оснований для такого объединения являются в том числе и политические убеждения. Интернет изменил политический радиус деятельности отдельных личностей и общественных организаций. Благодаря коммуникации в режиме реального времени и ее невысокой стоимости можно создавать виртуальные, охватывающие весь мир коалиции, так называемые «недифференцированные сообщества». Они могут объединять единомышленников и тех, кто ставит перед собой идентичные цели. Их члены помогают друг другу, обмениваясь информацией, разрабатывая или реализуя на деле стратегию действий. Рассеянных по миру одиночек превращает в мощную коалицию не географическая близость их проживания, а очень конкретные и узкие цели»².

Одним из таких объединяющих факторов являются «онлайн-игры». Они объединяют из всего Интернет-сообщества одну из самых больших групп лиц из разных концов земного шара. У участника таких игр в режиме непосредственного общения происходит пересмотр устоявшихся стереотипов восприятия представителей других стран. Исходя из собственного опыта участия в сессиях «онлайн-игр» можно сделать следующий ряд выводов оценочного характера. Например, немцы характеризуются участниками сетевых игр как обладающие командным духом и склонностью к сотрудничеству. Китайцы же, по образному выражению игроков, «сидят по 24 часа 7 дней в неделю» Они быстро достигают высоких показателей и не уступают немцам в командном духе и постоянно объединя-

¹ *Ершова ТВ., Хохлов Ю.Е.* Переход России к информационному обществу: вызов времени // Интернет и современное общество. 2-ая Всероссийская научно-методическая конференция. Санкт-Петербург, 29 ноября—3 декабря 1999 г. Тезисы докладов. СПб.: Изд-во СПб ГУ, 1999.

² Демократический обозреватель. «Вестник НДИ», № 3 (31) 2001г. www.ndi.ru/\festnik_Russian/31/Internet_and_Democracy.shtml

ются в довольно крупные кланы, им вообще присуща «клановость». Российских представителей часто характеризует непостоянство, разобщенность, неспособность создать на длительное время «слаженную» команду.

Форумы в сети собирают группы людей по узкопрофильным интересам (автолюбителей, техников, собаководов и просто любителей собак и домашних животных, программистов и т.д.) для общения и передачи информации в данной области. На русскоязычных форумах, как правило, затрагиваются проблемы культуры и политики. Очень часто в «курилках» или «задушевных» ветках форума ведутся беседы на актуальные политические темы.

На большинстве Интернет-ресурсов запрещены радикально настроенные лозунги, высказывания и при вхождении в данные ресурсы есть правила, содержащие запрет на радикальные высказывания и лозунги, но сами администраторы этих ресурсов являются пассивными радикалами по своим взглядам и убеждениям, однако активных радикалов удаляют за нарушения правил. В глобальной сети Интернет есть сайты, специализирующиеся на агитации разного толка и направления. Человек как субъект политики, живущий в мире распространения информационных технологий, становится субъектом нового образца, так как новейшие технологии вызывают не только технические, но и мировоззренческие и, следовательно, политические изменения в обществе. Таким образом, и в политике во все большей степени распространяется манипулирование с помощью информационных средств. Власть растворяется в глобальных сетях, которые контролируются ни одним конкретным агентством, а несколькими. Количество агентств может быть достаточно большим.

Бурное развитие средств массовой коммуникации, построение глобальных информационных сетей и разработка технологий виртуальной реальности обозначают наступление эры объединения людей нового типа, формирование сетевого общества. К данному выводу пришел основоположник Теории Сетевого общества Мануэль Кастэльс. Данная теория получила свое распространение в 90-е годы XX века. Согласно теории М.Кастэльса новый тип общества в наибольшей степени формируется потоками информации и характеризуется как сеть взаимоотношений, становящихся в результате воздействия информационных технологий все более глобальными. Согласно этой теории, информационные технологии преобразуют социальные отношения в 3-х измерениях: во власти производственных отношений, во власти и в сфере личного опыта индивида. Информационные технологии

преобразовали экономическое производство, политическую сферу власти, а также сферу опыта и идентичности личности. Власть все более отождествляется с доступом к информации, а также с манипулированием кодами культуры. Сетевая теория описывает современную ситуацию как взаимное влияние друг на друга информации и культуры, так как экономическое производство становится все более зависимым от информации, оно перемещается в сферу культуры, привносит с собой преобразование и трансформацию опыта, а также противостояние, столкновение сети и личности¹.

В научных кругах интенсивно работают над поиском механизмов взаимодействия традиционной политической структуры общества и нового информационного пространства. При попытке выяснения стратегии взаимодействия Интернета и политики возникают по оценкам ученых проблемы, имеющие юридические, финансовые, экономические, психологические и другие аспекты, которые требуют своего анализа и решения.

Например, концепции политической системы вывели на первый план рассмотрение процессов взаимодействия политических институтов, социальной среды и центров принятия решений. Х. Истон выстраивает целостную теорию, которая опирается на изучение «прямых» и «обратных» связей между политической системой и внешней средой, используя кибернетические принципы, системный подход и элементы общей теории систем. В политологии начинают использоваться термины «вход» в систему, «выход», «обратная связь», «внешняя среда», понятия «кибервойны», «сетевой войны», «информационной войны»².

Американский политолог Р. Лайтен, автор работы «Право и политика в век Интернета», попытался рассмотреть проблемы юридического, экономического характера в рамках комплексного анализа, главной целью которого был ответ на вопрос, на каких основаниях государство должно строить свою политику в отношении сети Интернет в современных условиях. Р. Лайтен считает, что данные проблемы могут быть решены исключительно с помощью рыночных механизмов или государственного вмешательства, но в свою очередь подчеркивает, что государство должно вмешиваться только в том случае, если положение может быть исправлено только при помощи государственного вмешательства в какой-либо конкретной форме³.

¹ Личность, культурам общество. М., 2001. Т. 3. вып.2 (8).

² Х.Истон. Категории системного анализа политики. <http://www.mgimofp.Narod.Ru/214.htm>.

³ Интернет и политика. 29 июля. 2002. <http://gtresearchnews.gatech.edu/newsrelease/vo.ting.html>.

Интернет-сообщества привлекают все большее внимание активных участников политических процессов и, в свою очередь, сами становятся фактором политического влияния. Например, в том, что касается непосредственно политического процесса, Интернет может способствовать росту уровня политического участия, упростив прямой контакт граждан и правительства, а также снизив затраты на согласование возможных путей политического действия между индивидами, придерживающимися схожих взглядов, но не взаимодействующих непосредственно в реальном мире. В 2001 году в Летнем Университете Амстердама провели семинар, посвященный различным вопросам избирательных кампаний, Интернету и демократии. В рамках семинара было проведено третье ежегодное Интернет-исследование 15 стран Евросоюза, формирующего единое политическое пространство. Важным критерием исследования было дублирование сайта на английском языке. Интернет-страницы правительства оценивались по 100 бальной шкале. Интернет-страницы правительства Ирландии набрали 81 баллов, что дало ей статус ведущей страны в области использования Интернет в политике. Второе место заняла Великобритания с 79 баллами, на последнем месте оказалась Испания. Результаты исследования показали, что правительства Евросоюза серьезно относятся к Интернету как к средству общения со своим народом и ищут эффективные пути его использования в своей работе. Великобритания показала традиционно хороший результат, а лучшим сайтом среди сайтов премьер-министров стал сайт Тони Блэра, что говорит о том, что правящая партия продвигается вперед в решении программы освещения всей деятельности правительства в Интернет к 2005 году. Дания и Швеция разделили третье место в исследовании, за ними близко шли Финляндия и Голландия. Очень низкий результат показала Испания, где, помимо неудачного сайта премьер-министра, информация и услуги предоставляются практически только на испанском языке¹.

Мы живем в эпоху интеграции и глобализации, широкого распространения универсальных по своим возможностям технологий, понятий, ценностей, символом которых стал Интернет². В современную эпоху инструментами глобализации выступают западные транснациональные корпорации, которые и являются ос-

¹ Интернет и демократия. Интернет-исследование политиков и правительств стран Евросоюза, www.ndi.ru/\festnik_Russian/31/Internet_and_Dtmocracy.stml

² В.И. Пантин. Глобальная политическая история и современность. Общественные науки и современность. М., 2002. № 5

новными действующими агентами на рынке информационных технологий. Они широко развивают и внедряют свои информационные технологии. Глобальность и интерактивность — важнейшие качественные признаки новой виртуальной реальности, не признающей условностей государственного суверенитета, форм политического участия, иерархических структур политических партий и других институционализированных субъектов политики. Политические последствия новых технологий неоднозначны. С одной стороны, качественно новые интерактивные возможности снимают географические и структурные ограничения прямого политического участия, коллективного действия, устраняют дистанцию между гражданами и лицами, принимающими решения, расширяют горизонты культуры гражданственности¹. Это общество нового типа формирует новую систему социальных взаимоотношений, которая становится новой политической реальностью. В эту реальность с каждым месяцем и годом вливается все большее количество индивидуумов, и она неуклонно и быстро расширяется, что актуализирует необходимость ее всесторонних политологических исследований.

Литература:

- Ершова Т.В., Хохлов Ю.Е. Переход России к информационному обществу: вызов времени // Интернет и современное общество. 2-ая Всероссийская научно-методическая конференция. Санкт-Петербург, 29 ноября—3 декабря 1999 г.: Тезисы докладов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.
- Интернет и демократия. Интернет-исследование политиков и правительств стран Евросоюза. www.ndi.ru/Vestnik_Russian/31/Internet_and_Democracy.shtml.
- Личность, культура и общество. М., 2001. Т. 3, вып.2(8).
- Пантин И. Глобальная политическая история и современность. Общественные науки и современность, М., 2002. № 5.
- Турунок С. Интернет и политический процесс. // Общественные науки и современность, М., 2001. №2.
- Истон Х. Категории системного анализа политики <http://www.mgimofp.Narod.Ru/214.htm>.
- Демократический обозреватель. «Вестник НДИ», № 3 (31) 2001г. www.ndi.ru/Vestnik_Russian/31/Internet_and_Democracy.shtml.

¹ Турунок С.Г. Интернет и политический процесс // Общественные науки и современность, М., 2001. № 2.

III. АСПЕКТЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

*М.С. Алексеев,
кафедра философии религии и религиоведения*

«ТОТАЛЬНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОЕ» Э. ЛЕВИНАСА: АБСОЛЮТНАЯ ИНАКОВОСТЬ ДРУГОГО И ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ

Центральная тема мышления Э. Левинаса — радикальное истолкование отношения к другому человеку как отношения с абсолютной инаковостью. Согласно Левинасу, ответственность перед другим лежит у истоков мышления и языка, не определяется субъективными горизонтами конституирования и, таким образом, остается независимой от игры исторического и культурного контекста.

Первая редакция концепции Левинаса сложилась к 1961 г., когда была опубликована его большая работа «Тотальность и бесконечное». Пафос «Тотальности и бесконечного» заключен в отрицании тотализирующего взгляда на человека, без остатка сводящего его к роли зависимого элемента превосходящей его системы — тотальности государства, нации, класса и т.д. Левинас стремится показать, что смысл человеческого существования определяется его ответственностью перед ближним. В то же время ближний у Левинаса оказывается абсолютной инаковостью, отношение к которой, в отличие от объективного познания и нетеоретической интенциональности, является подлинной трансценденцией. Эта трансценденция предполагает полное отсутствие в моем отношении к другому какой-либо предваряющей и определяющей это

отношение общности. Если бытие — это всеобъемлющее единство, т.е. тотальность, то отношение к другому выводит субъект «за пределы категорий бытия»¹. По замыслу Левинаса, представленный им анализ этического отношения дает возможность придать теологическим понятиям «единственно возможный конкретный смысл»². Другой не является ни воплощением Бога, ни посредником в отношении с Ним³. Однако Бог, оставаясь невидимым, «познается в справедливости», поэтому «этика — это духовное видение»⁴.

Книга «Тотальность и бесконечное», а также другие работы, опубликованные в тот же период, наполнены полемическими выпадами в адрес Мартина Хайдеггера и его учения о бытии в отличие от сущего (онтологическое различие). «Бытие до сущего, онтология до метафизики — это свобода (пусть даже в теории) до справедливости»⁵, — пишет Левинас. Согласно Левинасу, Хайдеггер подчиняет отношение с ближним онтологии, помещая в непосредственное отношение к другому человеку посредующий «третий термин» (бытие), вместо того, чтобы «видеть в справедливости и несправедливости своеобразный способ обращения к Иному вне всякой онтологии»⁶. Такая подстановка заранее «нейтрализует» инаковость другого, исключая непосредственный контакт с ним. Левинас считает возможным «поменять местами термины» в хайдеггеровском различении бытия и сущего, поставив отношение к сущему, каковым является другой человек, прежде отношения к безличному бытию сущего⁷.

С точки зрения Левинаса новаторское учение немецкого философа является не столько деструкцией западной философской традиции, сколько бескомпромиссным ее развитием. Философия «от Платона до Хайдеггера» исходит из «панорамного видения бытия», и способна мыслить сущее только исходя из его места в этой панораме⁸.

Религиозно-мистические интонации, появляющиеся у «позднего» Хайдеггера, дают Левинасу повод подчеркнуть радикальность

¹ Тотальность и бесконечное. С. 275. // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.

² Там же. С. 111

³ Там же.

⁴ Там же. С. ПО

⁵ Там же. С.85

⁶ Там же. С. 119

⁷ Там же. С.85

⁸ Там же. С. 276

разрыва с онтологией. Для Левинаса мышление Хайдеггера после знаменитого «поворота» — это «атеизм, ставший религией навыворот», тексты досократиков — «анти-писание» этой ложной религии¹. Вслушивание в бытие, кажущее себя человеку в знакомых ландшафтах, архитектурных постройках, произведениях искусства — не что иное как новое язычество, сакрализация мира и вписанных в мир вещей, поклонение «гениям места», запрещенное пророками монотеизма и ведущее к «рассечению человечества на туземцев и чужаков»². За хайдеггеровским осуждением технической цивилизации, являющейся следствием забвения бытия, Левинасу видится «более бесчеловечный, чем машинность, силовой режим», основанный на «крестьянских корнях и феодальном поклонении поработанных людей управляющим ими господам». Подчинение «анонимному и нейтральному бытию, располагающему людей в знакомом им пейзаже на родной земле», освобождает «отчувства вины по отношению к Другому» и в конечном счете делает возможными ужасы национал-социализма³. Необходимо подчеркнуть, что мышление Хайдеггера для Левинаса — одна из вершин европейской философии, поэтому обвинения, брошенные в его адрес, следует переадресовать всей европейской философии в целом.

Для того, чтобы вникнуть в суть этой полемики, в которой личный опыт Левинаса (бывшего узника концлагеря, потерявшего множество родных и близких во время Холокоста⁴) играет второстепенную роль, необходимо подробнее рассмотреть некоторые рассуждения Хайдеггера о взаимоотношении метафизики, теологии и мышления о бытии.

Согласно Хайдеггеру, забвение бытия, лежащее у истоков западноевропейской философии, или метафизики, не есть отказ от мышления о бытии, но стремление мыслить бытие исходя из сущего. Такой подход навязывает мышлению вопрос о предельном основании сущего (причинность — важнейшая категория сущего) — этим основанием оказывается сущее в превосходной степени, *causa sui*. *Causa sui* — «метафизическое имя Бога». Бог и мир как совокупность сущего находятся в отношении взаимной обус-

¹ Философия и Идея бесконечного. С. 297 // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.

² Хайдеггер М. Гагарин и мы. С. 522 // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.

³ Философия и Идея бесконечного. С. 296 // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.

⁴ См. подробнее: Lescourret Marie-Anne, Levinas Emmanuel. Flammarion. 1994. P. 119 ел. // Lescourret Marie-Anne, Emmanuel Levinas Emmanuel. Flammarion. 1994.

ловленности — метафизическое мышление нуждается в Боге как в последнем основании, поскольку в основании нуждается метафизически понимаемое сущее.

Метафизическая онтология, таким образом, с самого начала есть онтоотеология, но бог онтоотеологии, философский бог, не имеет ничего общего с Богом религии — «перед *causa sui* невозможно пасть на колени в священном трепете, перед этим богом невозможно петь и танцевать»¹.

Однако забвение бытия в метафизике — не случайность, поскольку бытие в самом деле является человеку только как бытие сущего, оставаясь сокрытым за явленным сущим. Метафизическое мышление обусловлено этой раскрывающе-утаивающей структурой онтологического различия, которую Хайдеггер называет ладом (*Austrag*). Если метафизическое мышление обусловлено этим скрывающим само себя различием, но не мыслит его, то шаг назад, который предлагает сделать Хайдеггер, состоит в попытке мыслить это различие само по себе². Этот путь уводит от метафизики и метафизического бога. Однако именно поэтому, по мнению Хайдеггера, его «безбожное мышление» оказывается «ближе Богу божественному»³.

По Хайдеггеру, делом мышления, сознает оно это или нет, всегда остается бытие. Мышление о бытии в отличии от сущего восходит к самим основаниям западноевропейской философии и впервые дает возможность усмотрения ее сущности. Вопрос о Боге вне онтоотеологии остается для этого мышления побочным. В самом деле, как можно говорить о Боге что он «есть» или наоборот, если не разобраться в начале что значит «есть» само по себе, то есть поставить вопрос о бытии. «Священное... которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении лишь тогда, когда сначала в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие» — пишет Хайдеггер в «Письме о гуманизме»⁴. Только мышление о бытии может подготовить возвращение Бога или богов.

Хайдеггеровская критика европейской метафизики является, безусловно, и критикой христианской цивилизации в целом, поскольку именно в пределах этой цивилизации онтоотеология достигла

¹ *Хайдеггер М.* Онтоотеологическое строение метафизики С. 57 // Хайдеггер М. Тожество и Различие.

² Там же. С. 36 сл.

³ Там же. С. 57-58

⁴ *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 206.

высшей стадии развития, чтобы затем исчерпать свои сущностные возможности. И хотя Хайдеггер оставляет открытой возможность неметафизического религиозного мышления, по тону некоторых его замечаний можно предположить, что мышление это может лишиться связи с иудо-христианским монотеизмом. «Решится ли когда-нибудь снова христианское богословие по слову апостола Павла (1 Кор, 1,20) отнести к «мудрости мира» (*sophiatou kosmou* — первой философии по Аристотелю) как глупости?» — с некоторым сомнением спрашивает Хайдеггер во введении к своей лекции «Что такое метафизика?»¹. В любом случае, новое религиозное мышление должно будет определиться в своих отношениях как с историей метафизики, так и с обозначенным самим Хайдеггером «делом» мышления, которое может разворачиваться только в пределах онтологического различия — различия сущего и бытия.

Одна из попыток объяснения с Хайдеггером с богословских позиций была предпринята французским философом и теологом Жаном-Люком Марионом в вышедшей в 1977 году книге «Идол и дистанция». Для Мариона «Бог», который приходит в философию только в связи с потребностью последней в предельном основании сущего — это понятие-идол, изготовленное метафизическим мышлением исходя из своих собственных запросов². Однако путь возможного возвращения к вопросу о Боге, намеченный Хайдеггером в «Письме о гуманизме», грозит таким же философским идолопоклонничеством, каким была отвергнутая Хайдеггером метафизика. Не так уж и велика разница между конструированием концепта высшего сущего, *causa sui*, и стремлением вновь предвосхитить священное, божественность и самого Бога, исходя из «понимания бытия». Бог опять окажется лишь продуктом мышления, то есть новым, более утонченным и искусно изготовленным идиолом. «Куда ему (Богу) обратиться во время своего возвращения, если место для него не подготовлено людьми? И как может место в меру божественного быть основано, если свет божественности не засияет сначала во всем, что есть?»³ Эти слова из статьи Хайдеггера, посвященной Р-М. Рильке, являются для Мариона ясным свидетельством идолопоклоннического понимания божественности. «...В самом деле,

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 34.

² Marion Jean-Luc. The Idol and Distance pp. 4 -13 // Marion Jean-Luc. The Idol and Distance.

³ цитируется по The Idol and Distance P. 210.

каким образом Бог зависит от места, которое человечество (на любом этапе мировой истории) могло бы ему готовить»? — спрашивает Марион¹. «...Иудейское провозвестие и христианское откровение свидетельствуют, на основании критики идолопоклонничества, которым продолжает жить современная мысль, о явлении Бога среди своих, которое совершается даже когда «свои Его не приняли (Иоан 1,11)». — продолжает он далее². Бездомность Бога в человеческом мире, исключая всякое предвосхищение его пришествия — не препятствие, а условие богоявления и кенозиса³. Таким образом, между Богом иудеохристианства и идолами, предложенными взамен ему онтологическим различием и самим бытием, сохраняется непреодолимая дистанция⁴.

Марион отмечает содержательную параллель между собственной теологической концепцией дистанции и понятием абсолютной инаковости Другого, развиваемым Левинасом в «Тотальности и бесконечном»⁵. Однако терминология, употребляемая Левинасом, кажется Мариону вызывающе двусмысленной. Разве простая инверсия терминов в онтологическом различии, о которой говорит Левинас в начале книги⁶, не означает простого возврата к онтотеологии? Это сомнение подтверждается, поскольку Левинас продолжает определять Другого как сущее. Каким образом сущее может быть по ту сторону бытия⁷? По мнению Мариона, ценность книги Левинаса состоит в том, что она предлагает нам апорию, которую можно сформулировать так (божественная) «дистанция не должна смешиваться с онтологическим различием, однако она не отвергает и не опровергает его»⁸. В рамках философского метода, которым пользуется Левинас, эта апория представляется Мариону неразрешимой.

В своей книге «Идол и Дистанция» Марион исходит из строгого разделения между философией и теологией: в отличие от философии, теология исходит из откровения как из исторического факта⁹. Таким образом, оставаясь в рамках теологии, он может

¹ Там же. Р. 214.

² Там же.

³ Там же. Р. 214-215.

⁴ Там же. Р. 215.

⁵ Там же. Р. 216-218.

⁶ Тотальность и бесконечное. С. 85.

⁷ The Idol and Distance. P.219 // Jean-Luc Marion. The Idol and Distance.

⁸ Там же. Р. 220.

⁹ Философия, по Мариону, может иметь дело только с возможностью откровения. Как профессиональный философ Марион разрабатывает своеобразную «феноменологию дара», которая очевидно, призвана учитывать эту возможность. Подробнее см.

начинать свое рассуждение, постулируя абсолютную инаковость Бога по отношению к бытию и помещая само онтологическое различие в теологическую перспективу. Это в конечном счете позволяет Мариону после тщательнейшего анализа хайдеггеровских текстов показать, каким образом верующий может рассматривать само бытие как икону Бога, что в соответствии с христианским пониманием иконографии позволяет подчеркнуть не аналогию, а различие между тем и другим¹. В то же время Левинас, претендующий на то, чтобы оставаясь в рамках феноменологического метода, найти подступ к абсолютной инаковости в отношении субъекта к конкретному существу (другому человеку), приходит к обозначенной выше «апории».

Попытка Левинаса противопоставить этический монотеизм еврейских пророков «эллинизму» Хайдеггера, оставаясь в то же время в рамках философского дискурса, стала предметом подробного рассмотрения в книге Жака Деррида «Различие и повторение». Пятая глава этой книги посвящена детальному рассмотрению опубликованных к середине 60-х годов прошлого века работ Левинаса.

Разбирая полемику Левинаса с Хайдеггером, Деррида прежде всего ставит под сомнение предпринятую Левинасом интерпретацию онтологического различия как «подчинения» отношения с сущим отношению с бытием. Бытие у Хайдеггера не является высшим сущим, не является порождающим всевозможные вещи архе, поэтому оно не может вступать в отношения господства и подчинения, свойственные исключительно существу; поиск принципа, высшего сущего, правящего миром — это как раз занятие метафизики, от которой уходит мысль о бытии². Именно поэтому Левинас неправомерно делает из бытия безликого тирана, неправомерно отождествляет бытие и тотальность. «Как и иное, бытие не имеет никакого общничества с тотальностью <...> Само понятие тотальности всегда относится к существу³. — пишет Деррида.

Бытие у Хайдеггера, уточняет далее Деррида, не является предельно общим понятием, поэтому предпонимание бытия не включает сущее в превосходящую его общность: мысль о бытии сущего не является предикацией, но только она делает возможной любую

Thomas A. Carlston Converting the given into the seen: introductory remarks on theological and phenomenological vision // J-L Marion *The Idol and Distance*.

¹ Там же. Р. 233-253. "

² *Деррида Ж.* Насилие и метафизика С. 702—703 // *Избранное: Трудная свобода*.

³ Там же. С. 706.

предикацию вообще¹. В противоположность тому, что утверждает Левинас, предпонимание бытия является необходимым условием для любого отношения к сущему. Если это сущее — другой человек, то предпонимание бытия этого сущего как бытия другим необходимо, чтобы с уважением отнестись к нему в его инаковости².

Точно так же священное, о котором говорит Хайдеггер, не есть безличная стихия, предшествующая Богу монотеизма или растворяющая его в себе. Священное, сущностное пространство божественности — это предпонимание бытия — богом Бога, которое необходимо для любых рассуждений о Боге. Говоря так, Деррида вместе с Хайдеггером утверждает нечто прямо противоположное тому, что хочет обосновать Левинас и что составляет ценность его рассуждений для Мариона как для теолога. Деррида прекрасно понимает, что Левинас имеет в виду не «всякого бога вообще», а единого и единственного Бога пророков, который сам обращается к человеку, как раз исключая всякое предпонимание своей божественности³. Но каким образом возможно философское рассуждение об этой абсолютной инаковости, исключаяющей всякую предваряющую встречу с ней мысль, в том числе и мысль о бытии? Левинас стремится показать, что уже встреча с Другим выводит нас за пределы бытия, однако для этого недостаточно указать на то, что Другой не укладывается в рамки тотальности.

С другой стороны, Деррида признает, что хайдеггеровское бытие не чуждо насилию. Источник этого насилия особого рода — историчность бытия. Историческая эпоха бытия — это явление сущего, за которым само бытие остается сокрытым, заставляя одновременно видеть явленное сущее таким, каким оно было явлено. Это сокрытие бытия в сущем есть первое насилие, однако оно неизбежно, поскольку «бытие без насилия было бы бытием, производящим себя вне сущего: ничем, не-историей, не-производством и нефеноменальностью»⁴.

Избежать этого насилия, предшествующего насилию этическому, то есть угнетению одного существа другим, Левинас может только постулируя трансгисторический исток смысла, что он и делает, утверждая, что Другой находится по ту сторону истории. Связь с Другим, согласно Левинасу, устанавливается в

¹ Там же. С. 705.

² Там же. С. 705-706.

³ Там же. С. 716.

⁴ Там же. С. 713.

языке. Однако, полагает Деррида, чтобы быть ненасильственным, этот язык должен расстаться с понятийностью и с самим глаголом «быть», то есть со всяким содержанием, кроме чистого призывания: «Слово, которое произносилось бы без малейшего насилия, ничего бы не определяло, ничего бы не говорило ничего бы не предлагало иному»¹.

Для того, чтобы быть содержательным, язык должен использовать понятия, определять то, о чем идет речь, тем или иным образом. Этот язык неотделим от тематизации и от предпонимания бытия. Постулируя в языке свободное от онтологического насилия этическое начало, Левинас, как замечает Деррида, вопреки своим собственным ссылкам на достижения «современной философии языка», фактически снова разделяет мышление и язык².

Деррида подчеркивает, что корнем всех бесконечных противоречий в мышлении Левинаса остается учение об абсолютной инаковости другого, об ином, свободном (absous) от всякой связи с тождественным — попытка разорвать нерасторжимую, с точки зрения Платона и Хайдеггера, связь между этими категориями. «Что такое расщепление бытия между тождественным и иным, расщепление между тождественным и иным, не предполагающее, по меньшей мере, что тождественное есть иное по отношению к иному, а иное — тождественное по отношению к самому себе» — вопрошает Деррида³.

По мнению Дерриды, попытка основать смысл, мышление, язык на контакте с абсолютной инаковостью, на безвопросном опыте, свободном от детерминированности каким-либо горизонтом, в том числе горизонтом предпонимаемого бытия — означает в конечном счете возвращение к учению эмпиризма. Это признает в «Тотальности и бесконечном» и сам Левинас. Однако стоит вспомнить о том, что никто иной как учитель Левинаса Гуссерль определил в своих ранних работах⁴ эмпиризм как учение, повторяющее противоречие скептицизма, то есть как теорию, строящуюся на предположениях, заранее исключающих связанное теоретизирование⁵.

¹ Таким образом Левинас по-своему возвращается к антиисторизму, за который он критиковал Гуссерля в своих ранних работах. См. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. С. 139 // Левинас Э. Избранное: Трудная Свобода.

² Там же. С. 719.

³ Там же. С. 688.

⁴ См. Логические исследования С. 100—102, 129—131 // Гуссерль Э. Логические исследования Картезианские размышления.

⁵ Деррида Ж. Насилие и метафизика С. 721 // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.

Необходимо отметить, что Деррида высоко оценивает смелость и масштаб предпринятого Левинасом пересмотра оснований философского мышления. «Скажем сразу, для нашей собственной уверенности: путь мысли Левинаса таков, что все наши вопросы уже принадлежат к его внутреннему диалогу, они перемещаются по его собственному дискурсу и заставляют нас — на расстоянии и в различных смыслах — только вслушиваться в этот дискурс»¹, — пишет Деррида, приступая к критическому разбору работ Левинаса. Однако по приведенным выше замечаниям можно заключить, что терминология, используемая в «Тотальности и бесконечном», остается как минимум двусмысленной, оставляя больше вопросов, чем ответов.

Ни в одном из многочисленных текстов, опубликованных после появления книги Деррида, Левинас не дал прямого ответа на его критику. В то же время изменения, которые претерпел метод философствования Левинаса, не оставляют сомнений в том, что замечания были им учтены. В своих поздних работах, пытаясь обратить в свою пользу выдвинутые Деррида обвинения, Левинас займется детальной разработкой двух основных тем «Насилия и метафизики»: во-первых, это противоречие между этическим измерением языка и его содержательностью, во-вторых — внутренняя противоречивость любого дискурса об абсолютной инаковости вообще.

Литература

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., 2000.

Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.

Гуссерль Э. Логические исследования Картезианские размышления. М., 2000.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хайдеггер М. Тожество и различие. М., 1997.

Lescourret Marie-Anne, Emmanuel Levinas. Flammarion, 1994.

Marion Jean-Luc. The Idol and Distance NewYork, 2001.

¹Там же. С. 665

И. П. Давыдов
кафедра философии религии и религиоведения

БОГОБОРЧЕСКИЕ И ЧЕЛОВЕКОБОРЧЕСКИЕ МОТИВЫ В МЕФИСТОФЕЛЕВСКОЙ ПЕСНЕ О БЛОХЕ «ФАУСТА» И. В. ГЁТЕ¹

Данная статья — не столько результат религиоведческого дискурса, целью которого является семиотическая дешифровка некоторых пластов смыслов трагедии И. В. Гете «Фауст», сколько приглашение к такому дискурсу. Предметом нашего специального внимания является одно-единственное стихотворение, точнее — песня, помещенная И. В. Гёте в контекст первой части «Фауста», а именно — песня о блохе, исполняемая Мефистофелем в компании подвыпивших гуляк в 5-ой сцене («Погреб Ауэрбаха в Лейпциге»)².

¹ Данная статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 05-03-03444а.

² Непревзойденным исполнителем этой песни на русском языке поныне остается Ф. И. Шаляпин. В его репертуар нередко входила «Блоха» (музыка М.П. Мусоргского, стихи И.В. Гете в переводе А. Струговщикова) в качестве самостоятельного музыкального произведения. Мы не располагаем текстом этой песни и вынуждены цитировать ее по аудиозаписи: «Жил-был король когда-то, / При нем блоха жила. <...>/ Милей родного брата / Она ему была. <...>// Зовет король портного: / «Послушай ты, чурбан, / Для друга дорогого / Сшей бархатный кафтан!» <...>// Вот в золото и бархат / Блоха наряжена. / И полная свобода / Ей при дворе дана. <...>/ Король ей сан министра / И с ним звезду дает./За нею и другие/ Пошли все блохи в ход. // И самой королеве, / И фрейлинам ея / От блох не стало мочи, / Не стало и житья. <...>/ И тронуть-то боятся - / Не то, чтобы их бить! / А мы - кто стал кусаться, - / Тотчас давай душить!..» [Искусство Ф.И. Шаляпина: Романсы и песни русских и зарубежных композиторов. — М.: Русский диск, 1994. RDCD 00394].

Она интересна тем, что это — оригинальный вклад самого И.В. Гёте в дело усложнения, расцветивания и детализации сюжетных линий известной со времен позднего средневековья легенды о докторе Фаусте¹. Но ни в «Исторических и легендарных свидетельствах о докторе Фаусте», ни в «Народной книге» Иоганна Шписа (1587), ни в кукольной комедии Гейсельбрехта «Доктор Фауст или Великий Негромант», ни в «Трагической истории доктора Фауста» Кристофера Марло, ни в целом ряде других «прото-Фаустов»² XVII—XVIII вв. песни о блохе не содержится³, хотя ситуация, близкая сцене демонического винопития в погребке Ауэрбаха, встречается (например, фрагменты 12а, 29е, 35, 396 «Исторических и легендарных свидетельств о докторе Фаусте», гл. 53 «Народной книги» и др.) довольно часто⁴. И, разумеется, вполне уместным представляется вопрос: «Зачем И. В. Гёте понадобилась эта песня о блохе?»⁵. То, что язык «Фауста» полисемантичен, и ни один персонаж трагедии не случаен, ни у кого из известных нам философов и гетеведов не вызывает сомнения⁶, однако, не удалось обнаружить ни одного ис-

¹ Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Наука, 1978. С. 257—362.

² Термин весьма условен и обозначает все известные тексты легенд о Фаусте, хронологически предшествующие «Фаусту» И.В. Гёте. Частью из них И.В. Гёте мог (чисто теоретически) воспользоваться как образцами и прототипами. Вопрос «Действительно ли существовал некий бродячий астролог, доктор Иоганнес Фауст (1480? — 1540?)?» — по сю пору остается открытым.

³ Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В. М. Жирмунский. - М., 1978. С. 9-254.

⁴ См. подр. комментариев к этому сюжету в: Жирмунский В. М. Комментарии // Легенда о докторе Фаусте... С. 286.

⁵ Симптоматично, что эти слова вложены И.В. Гёте в уста Мефистофеля. По утверждению К.А. Свасьяна: «Гёте охотно цитировал следующие строки Байрона: «The Devil speaks truth much oftener than he's deemed, he has an ignorant audience» - «Черт говорит правду гораздо чаще, чем полагают, но у него невежественная аудитория» /Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте. — 2-е изд. — М.: Evidentis, 2001. С. 44].

⁶ «Известно, что в «Фаусте» Гёте нет ни одного случайного слова», — писал М. Элиаде [см.: *Элиаде Мирна*. Мефистофель и андрогин. / Пер. с франц. под ред. С. С. Тавашерния. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 124.] С ним полностью солидарен К.А. Свасьян: «...вы согласитесь, что в произведении, которое Гёте вынашивал в течение более чем 60 лет, не может быть случайных обмолвок, и еще, надо полагать, вы согласитесь, что неуместно говорить об обмолвке там, где дело касается самого Черта...» /Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте... С. 44]. (У К.А. Свасьяна, правда, содержится одна неточность - Гёте писал «Фауста» чуть менее 60 лет: «К 1773 году относятся первые наброски трагедии. Последние сцены ее написаны летом 1831 года, за полгода до смерти Гёте», - отмечал С. В. Тураев. /Тураев С.В. «Фауст»// Тураев С.В. Гёте и его современники. - М., ИМЛИ РАН, 2002. С. 86].

следования по данному вопросу¹, и в этом видится определенная лакуна в отечественном гетеведении, на фоне которой предлагаемая здесь интерпретация только выигрывает в новизне.

Русскому читателю «Фауст» И. В. Гёте известен, в первую очередь, в переводах Б. Л. Пастернака и Н. А. Холодковского, а также по одноименной опере Шарля Гуно (1859). Для полноты впечатления воспроизведем интересующий нас фрагмент параллельно в обеих версиях поэтического перевода на русский язык:

<p>Мефистофель (поет) Жил-был король державный С любимицей блохой. Он был ей друг исправный, Защитник неплохой. И объявил он знати: «Портному приказу Ей шить мужское платье, Как первому пажу».</p>	<p>Мефистофель (поет). Жил-был король когда-то, Имел блоху-дружка; Берег блоху, как злато, Лелеял, как сына. Вот шлет король к портному, - Портной пришел сейчас. «Сшей плащ дружку родному Да брюки в самый раз».</p>
<p>И вот блоха в одежде, Вся в бархате, в шелку, Звезда, как у вельможи, И шпага на боку. Сенаторского чина Отличья у блохи. С блохой весь род блошинный Проходит на верхи. У всех следы на коже, Но жаловаться страх, Хоть королева тоже В укусах и прыщах. Блохи не смеют трогать, Ее боится двор, А мы блоху под ноготь, И кончен разговор.¹</p>	<p>И в шелк и в бархат чудный Блоха наряжена И носит крест нагрудный, На ленте ордена. Блоха министром стала. Блестит на ней звезда! Родня ее попала В большие господа. Блоха, дав волю гневу, Всех жалит с этих пор: Вельмож, и королеву, И фрейлин, и весь двор. Никто не смей чесаться! Хоть жалит всех наглец! А мы - посмей кусаться, Пришелкнем - и конец!²</p>

¹ Библиография, подобранная нами для этой статьи (при участии А. В. Кондратьева), не претендует на всеохватность, но она, на наш взгляд, достаточно репрезентативна: Гётевские чтения. 1984. / Под ред. АА. Аникстай С.В. Тураева. — М.: Наука, 1986; Гётевские чтения. 1991 / Под ред. С.В. Тураева. - М.: Наука, 1991; Гётевские чтения. 1993 / Под ред. С.В. Тураева. - М.: Наука, 1994; Гётевские чтения. 1997 / Под ред. С.В. Тураева. — М.: Наука, 1997; Гётевские чтения. 1999 / Под ред. С.В. Тураева. - М.: Наука, 1999. Гётевские чтения. 2003 / Под ред. С.В. Тураева. - М.: Наука, 2003; Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. - 2-е изд., испр. и доп. — М.: Наука, 1978; *Свасьян К.Л.* Философское мировоззрение Гёте. - 2-е изд. — М.: Evidentis, 2001. *Тураев Сергей В.* Гёте и его современники. - М., ИМЛИ РАН, 2002; *Хакс Петер.* Об отсутствующем господине фон Гете / Пер. с нем. Э. Венгеровой. — М., РГГУ, 1999; *Eibl Karl.* Das monumentale Ich: Nähe zu Goethes „Faust“. - Fram M. und Leipzig: Insel/Verlag, 2000; Goethe und die Verzeitlichung der Natur. Herausgegeben von Peter Matussek. — München, Verlag C.H. Beck, 1998.

Казалось бы, все и так очевидно. Однако, если обратиться к первоисточнику, то возможно обнаружить иные пласты смысла, неизбежно элиминированные поэтическим переложением. Прочитируем оригинал, сопровождая его дословным подстрочным переводом:

Mephistopheles (singt)
Мефистофель (поет)
Es war einmal em Kunig,
Был как-то король
Der hatt einen groBen Floh,
С большой блохой,
Den liebt» er gar nicht wenig,
Которую он любил не меньше,
Als wie seinen eignen Sohn.
Чем своего собственного сына.
Da rief er seinen Schneider,
Вот кликнул он своего портного,
Der Schneider kam heran:
Портной явился:
«Da miB dem Junker Kleider,
«Скрой молодцу одежду,
Und miB ihm Hosen an!»
И сшей ему штаны!»

In Sammet und in Seide
В бархат и шелк
War er nun angetan,
Был он (блоха) облачен,
Hatte Bander auf dem Kleide,
(Орденские?) ленты на платье,
Hatt auch ein Kreuz daran,
И там же крест впридачу.
Und war fogleich Minister,
И тотчас (он -) министр
Und hatt einen groBen Stern.
С большой звездой.
Da wurden seine Geschwister
Тут и его братья стали
Bei Hof auch groBe Herrn.
При дворе знатными господами.

Und Herrn und Fraun am Hofe,
 (Придворные же) кавалеры и дамы
 Die waren fehr geplagt,
 Были очень опечалены (доел.: несчастны),
 Die K nigin und die Zofe
 Королева и камеристка
 Gestochen und genagt,
 Изжалены и искусаны,
 Und durften sie nicht knicken,
 Но никто не смел блох передавить
 Und weg sie jucken nicht.
 Или прогнать.
 Wir knicken und ersticken
 Мы же давим и душим
 Doch gleich, wenn Einer sticht.
 Сразу, как только кто-то кольнет.

Наша гипотеза заключается в том, что этот текст — не столько песня, сколько басня, или, как минимум, пародия на басню, и Мефистофель пользуется «эзоповым языком» в целях развития темы критики человеческого рода, которую он начал еще в диалоге с Господом в «Прологе на небесах»¹ (а еще ранее - в библейской книге Иова):

Мефистофель	Мефистофель
Прошу простить, но по своим приемам Он кажется каким-то насекомым. Полулетя, полускача, Он свиристит, как саранча.	Позвольте мне — хоть этикет здесь строгий Сравню ем речь украсить: он на вид - Ни дать ни взять кузнечик долгоногий, Который по траве то скачет, то взлетит И вечно песенку старинную твердит.

В оригинале у Гете: «Wie erne der langbemigen Cicaden»² — «Как длинноногая цикада». Уже в этих строках сквозит то мефистофельское презрение к человеку, которое перерастает в прямое человекоборчество, а через него — и в богоборчество, если обратиться к

¹ «Мефистофель пытается убедить бога, что человек ничтожен, жалок, «как длинноногая цикада». <...> Монолог Мефистофеля в «Прологе на небесах» воспринимается как грубая тенденциозная клевета на человека. Исторически, для времени Гете, эта позиция обычно соотносится со всем комплексом средневековых идей, с концепцией греха, всяческого умаления человеческой личности, якобы ничтожной и жалкой перед лицом всевластного бога, все равно — карающего или милостивого», — подчеркивал С. В. Тураев [Тураев С.В. Фауст, Мефистофель и XX век // Тураев С.В. Гёте и его современники. — М., 2002. С. 104].

² Goethes Werke. Fierier Band. - Leipzig und Wien, 1827?. S. 16.

дешифровке подтекста «Блохи» (разумеется, мы оставляем за собой право на некоторый волюнтаризм при подборе соответствий):

Зачин песни о блохе вполне сказочный — вводится неопределенное прошедшее время, а по смыслу — безвременье. Король — это сам Господь Бог, и то, что он в застольной кабацкой песенке фигурирует под видом опять-таки классического сказочного персонажа — царя, короля, вновь указывает на прием басенной сатиры (со своеобразным «сдвигом иносказания»): если бы речь шла о земном правителе, то его наверняка уподобили бы царю зверей (льву, иногда медведю, слону и т. п.), а небесного владыку менее, чем королем людей, назвать было бы рискованно даже для Сатаны.

Блоха — это Адам, олицетворяющий собой весь род человеческий. Он, на взгляд Мефистофеля, не только комичен, но и вредоносен как соперник в борьбе за власть над землей. Переводы Б. Пастернака, Н. Холодковского, А. Струговщикова не передают аллюзию на библейский текст: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16), но она очевидна.

Одежды блохи имеют коннотации в Ветхом Завете: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт. 3:21), а различные награды и звания блохи — в многократных обетованиях и благословениях¹ Божиих рода людского, в «даром данной благодати». Звезда может служить символом Вифлеемской звезды, тайны Боговоплощения, а крест, как непрменный атрибут христианской церкви (во всяком случае, католической и лютеранской, если принять во внимание современную Гёте религиозно-политическую ситуацию в Германии)¹ — традиционным и легко идентифицируемым символом Распятия Христова и крещения верующих. Таким образом, в саркастическом перечислении регалий блохи на самом деле звучит упрек, адресованный Сатаной Богу, — не слишком ли много Творец сделал и продолжает делать для такого ничтожества, каким видится духам злобы человек: и сотворил, и возлюбил, и собственного сына для них не пожалел, и ради них вочеловечился, и очистил от греха, и возвысил над всей тварью²? И все ради чего?

Сложнее обстоит дело с интерпретацией фигур придворных и королевы. Не будет излишней натяжкой утверждать, что придворные — это ангельские силы, которых Всевышний призвал поклониться

¹ Подр. см., напр., в: Одежда // Библейская энциклопедия Брокгауза / Сост. Ринкер Фриц, Майер Герхард. — Б/м., 1999. С. 650 и след.

²Сравни: Иов. 1:9-11.

блохе-Адаму, что нашло свое отражение, среди прочего, и в коранической версии антропогенеза и грехопадения ангелов¹. Собственно, согласно мифологии всех трех авраамических религий, с отказа повиноваться Богу и началось противостояние двух воинств «придворных» духов — падших и непадших ангелов. «Опечаленными», разумеется, оказались демоны. Что касается королевы, то это — самая загадочная для нас личность. Пожалуй, ее можно сопоставить лишь с Софией. Если учесть, что И. В. Гете неплохо разбирался в вопросах алхимии, магии и оккультизма, был знаком с гностическими и герметическими учениями², образ Софии как Премудрости Божией, а скорее, как зона гностиков, не так уж парадоксален в калейдоскопе сменяющих друг друга в событийном ряду трагедии пентаграмм, волшебных зелий, шабашей ведьм, гомункулусов, видений Елены Прекрасной, пастей Ада и т. п.

Перейдем к интерпретации заключительных строк песни о блохе. По божественному повелению все силы небесные «не трогают» людей, оставаясь покорными Господу, и только падшие духи во главе с Сатаной противятся этому и осмеливаются наносить вред человеку-блохе³. В этом и состоит их человекоборчество, являющееся одним из проявлений извечной демонической вражды с Творцом (богоборчества). Таков, на наш взгляд, подтекст внешне задорной и безобидной песни о блохе.

Почему же все-таки блоха, а не цикада? В «Народной книге» (фрагмент 23) имеется следующий пассаж, повествующий о происхождении вредных насекомых: «...он (Фауст) спросил их (адских духов), кто создал насекомых. Они же сказали: «После грехопадения человека расплодился насекомые во вред и на мучения человеку. Мы так же легко можем обращаться в различных насекомых, как и

¹ В мусульманской традиции образ Адама типологически соответствует библейскому. Адам в различных сурах Корана (К.) предстает как созданный Аллахом из глины (К. 7:11) или из праха земного (К. 3:59) «заместитель» Бога на земле, знающий имена всех вещей. Адам был настолько совершенен и мудр, что Аллах приказал ангелам поклониться ему, но этому приказу воспротивился Иблис (шайтан, Сатана), за что был низвергнут с небес и поклялся мстить всему людскому роду, соврашая с истинного пути (К. 2:28-33; 7:11-28; 15:26-35 и др.). Шайтану удалось проникнуть в райский сад, где жили Адам и Хавва (Ева), искусить Хавву желанием отведать плод древа вечности. «...И ослушался Адам Господа своего и сбился с шти». Адам и Хавва за нарушение заповеди Аллаха были изгнаны из рая на землю, но были прощены Аллахом, обещавшим им покровительство и милость, и сохранили свою богоизбранность (К. 20:115-123 и др.).

² См. *сneu.*: *МЫ Karl*. Das monumentale Ich: Wege zu Goethes «Faust»... Ss. 56-128, 201-224 u.s.w.

³ Ср.: Иов. гл. 1 и след.

в других животных». Доктор Фауст рассмеялся и пожелал это увидеть... <...> ...и в его комнате появились всевозможные насекомые, как то: муравьи, пиявки, слепни, сверчки, саранчаит.д.... Особенно он был разгневан, раздосадован и обозлен, что некоторые из этих насекомых стали причинять ему всяческие мучения: ...блохи кусали, ...пауки взбирались на него, гусеницы ползали по его телу, осы жалили его»¹. Впечатляющий «бестриарий», вполне подготавливающий «энтомологический крен» «Фауста» Гёте. У Кристофера Марло (1564 — 93), который подражал «Народной книге», в «Трагической истории доктора Фауста» (изд. 1604 г.) упоминается блоха в контексте беседы Фауста с духом гордыни: «Я Гордыня. <...> Я вроде Овидиевой блохи...»². По мысли В. М. Жирмунского, это — «...намек на средневековое произведение «Carmen de Pulice» («Песнь о блохе»), которое долгое время приписывалось Овидию»³. Вероятно, Гёте были известны эти источники.

Для Сатаны человек — размножающийся паразит, опасное существо, поэтому-то предпочтение, наверное, и отдается блохе. И если на аудиенции с Господом Мефистофель соблюдает приличия, то в лейпцигском кабаке он высказывается более откровенно, и мораль его басни сводится к тому, что он никому и впредь спуску давать не намерен.

¹ Народная книга // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В. М. Жирмунский. - М., 1978. С. 59.

² Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В. М. Жирмунский. — М., 1978. С. 217.

³ Примечания // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В. М. Жирмунский. — М., 1978. С. 411, примеч. 31.

*Ю.А. Комаров,
кафедра философии религии и религиоведения*

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФСКО- ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ РАННИХ КВАКЕРОВ

Для правильного понимания учения квакеров о человеке необходимо исследовать основные исторические и теоретические предпосылки, повлиявшие на формирование философско-теологических взглядов и идей основоположников движения и доктрины квакеров. В данной статье сделана попытка представить краткий обзор исторических событий и богословско-философских воззрений, сыгравших наиболее значимую роль для становления религиозной мысли Джорджа Фокса и Роберта Баркли.

«...Протестантскую концепцию личности можно понять лишь как своеобразный продукт, возникающий на стыке традиционной христианской догматики и «новых» буржуазных социальных отношений» — пишет Л. Н. Митрохин¹. Соответственно для решения поставленной задачи следует рассмотреть общественно-политическую ситуацию в Англии в середине XVII в. и проследить ее взаимосвязь с теми идеями христианской мысли, которые оказались существенными для квакерских теологов.

В XVI веке, при короле Генрихе VIII (1509 - 1547), Реформация в Англии привела к преобразованиям в церкви, сравнимым с теми,

¹ *Митрохин Л. Н.* Протестантская концепция человека. // Проблема человека в современной философии. — М.: Наука, 1969. С. 352.

что были осуществлены в Германии и скандинавских странах лютеранами. Преобразования эти отличались консервативным отношением к реформе, а приверженцы сформировавшегося в ходе ее англиканства, и тогда, и в последующем, особенно сторонники «Высокой церкви», понимали себя сами в равной степени католиками и протестантами. «Не имея никакого ведущего церковного руководителя, подобного Кальвину или Лютеру, — пишет американский протестантский историк Эрл Керне, — англиканство возникло под руководством короля, который стал главой национальной церкви. В результате эта разновидность зародилась как светское политическое движение, выросшее в религиозное, и сформировалась при Елизавете в середине XVI века»¹. Историки, в том числе и протестантские, отмечают, что «династия Тюдоров, правившая в Англии с 1485 по 1603 год, создала мощное национальное государство, в котором король через армию и бюрократический аппарат мог дать развивающемуся среднему классу безопасность, необходимую для спокойных занятий делами»². Союз королевской власти и среднего класса обусловил рост национального самосознания и обеспечил поддержку, оказанную королю средним классом в его попытках отделить Английскую Церковь от папства³. При королеве Елизавете (1558 — 1603) Англия встала во главе протестантизма в Европе и помогала голландским и французским кальвинистам в борьбе против их католических правителей⁴.

Со второй половины XVI по вторую половину XVII века главной силой в английских внутренних делах становятся пуритане (это название они приобрели после 1560 г. от лат. *purus* — «чистый»), которые, вдохновляясь учением Кальвина, стремились «очистить» церковь от «отбросов папства», преобразовать епископальную государственную церковь в пресвитерианскую или конгрегационалистскую. «Пуританизм как идеология новых классов, — отмечает Т.А. Павлова в своем исследовании возникновения и ранней стадии движения квакеров, — ... сыграл в событиях революции исключительно важную роль. Он был выражением протеста против господствовавшей со времен Генриха VIII англиканской церкви, защитницы и оплота английского абсолютизма»⁵.

¹ Кернс Э. Дорогами христианства. — М.: Протестант, 1992. С. 270.

² Там же.

³ Там же. С. 271.

⁴ См.: Там же. С. 277.

⁵ Павлова Т.А. Квакерское движение в Англии (вторая половина XVII — начало XVIII в.). // Религии мира. История и современность. М.: Наука, 1982. С. 184.

В защиту государственной епископальной церкви Елизавета в 1593 году приняла акт против пуритан, который давал властям право заключать в тюрьму за непосещение англиканской церкви. При Якове I Стюарте (1603 — 1625), преемнике Елизаветы, пуритане надеялись, что этот король-кальвинист создаст пресвитерианское управление в церкви и вручили ему «Тысячную петицию». Но, став английским королем, Яков склонился к епископальной церкви. Еще более жесткую позицию по отношению к пуританам занял его преемник Карл I (1625 — 1649). В своем споре с королями Яковом I и Карлом I пуритане, в сущности, требовали того, чтобы королевская власть понималась не как установленная Богом и ответственная только перед ним, но как назначенная парламентом с согласия народа. Подвергаясь репрессиям и недовольные условиями жизни в Англии, пуритане бежали в Америку. Король в 1640 году был вынужден в результате неудач своей политики созвать «Долгий парламент», не сменявшийся до 1660 года, который заключил в тюрьму или казнил королевских советников. С 1642 года до 1648 года в Англии шла гражданская война, итогом которой стал приход к власти Оливера Кромвеля (1648 — 1658) и казнь Карла I (1649). Парламент в 1643 году упразднил епископат и созвал Вестминстерскую ассамблею, состоявшую из пуритан, которая приняла в 1648 г. кальвинистское Вестминстерское «Исповедание веры». В результате государственная церковь англии стала пресвитерианской церковью. Однако в армии преобладали радикальные пуритане, сторонники конгрегационализма, и в 1648 году пресвитериане были изгнаны из парламента. После казни короля Кромвель в 1649 году создал республику, а в 1653 году распустил парламент, установив свою диктатуру в форме протектората. После смерти Кромвеля в Англии быша восстановлена монархия Стюартов. При короле Карле II был принят Кларедонский кодекс, по которому все должности в государственной церкви предоставлялись англиканам, а собрания пуритан запрещались. Примерно две тысячи представителей кальвинистского духовенства были изгнаны из их церквей и пуритане стали частью течения нонконформистов в Англии, подвергавшихся суровым репрессиям. Терпимость по отношению к нонконформистам появилась лишь после того, как Яков II был изгнан из Англии в результате «Славной революции» 1688 г.¹

Английская революция середины XVII века стала началом новой эпохи. Она провозгласила принципы буржуазного общества,

¹ См.: Керне Э. Дорогами христианства. С. 277-286.

сделала необратимым процесс становления буржуазных порядков не только в Англии, но и в Европе. Она привела также к глубоким изменениям в религиозной жизни, ознаменовав собой новый виток в истории развития христианства в целом и протестантизма в частности. Движение пуритан, — пишет С. И. Жук, — «начавшись еще в середине XVI в. с требования коренной реформы англиканской церкви, ее очищения... от остатков католицизма, стало общеанглийским, и уже через сто лет после своего появления идейно обосновывало укреплявшийся в сознании британцев религиозно-националистический миф о ведущей роли Англии, которую определил ей Бог в своем плане реформации христианства»¹.

Важной предпосылкой развития религиозной идеологии пуританских течений является перевод Библии на английский язык в 1611 г., вошедший в историю как перевод короля Якова (King James Bible; Authorized version). Несмотря на существование в то время на территории Британской монархии «Большой Библии» Тиндейла и Ковердаля и переводной «Женевской Библии», данный перевод выбрал в себя все лучшее из предыдущих версий и стал самым известным в англоязычном мире².

Пуританизм испытал влияние анабаптизма, лютеранства, а в основном — кальвинизма. В период Английской революции в этом течении произошел раскол. Зажиточные купцы, финансисты и крупные землевладельцы из нового дворянства осознавали себя как пресвитериане — кальвинисты, сторонники государственной церкви и ограниченной монархии. Средние слои нового дворянства, купцы, владельцы небольших мануфактур, мелкие лавочники были индепендентами, считали, что государство не должно вмешиваться в дела религии и выступали за широкую веротерпимость. В крестьянско-плебейских слоях народа были распространены многочисленные секты, движущим идейным импульсом которых был протест против идеологии имущих классов. В этих общинах происходил отход от англиканской и кальвинистской доктрины или ее существенное переосмысление. Самым значительным из этих религиозных движений были квакеры³.

¹ Жук С. И. От «Внутреннего света» к «Новому Ханаану»: квакерское общество «срединных колоний». Днепрпетровск: ДДУ, 1995. С. 6.

² *Gwyn D. Apocalypse of the Aⁿbird. The Life and Message of George Fox.* Richmond, IN: Friends United Press, 1986. P. 121.

³ *Павлова Т.А.* Квакерское движение в Англии (вторая половина XVII - начало XVIII в.). С. 184-186

Основатель общины квакеров, Джордж Фокс (1624 — 1691) был сыном ткача из Лестершира, учился сапожному ремеслу. Школьного систематического образования ему получить не удалось. В восемнадцать лет он ушел из дома, торговал одно время шерстью, пережил много трудностей. В 1646 или 1647 г. он объявил, что обрел опору во «внутреннем свете живого Христа». Фокс начал проповедовать свое учение о внутреннем свете, настаивая на том, что истину следует искать прежде всего не в Священном Писании или Символе веры, а в голосе Божьем, обращенном к душе человека. Фокс провозглашал всеобщее священство верующих, призывал к отказу от видимых таинств, от платного священства и посещения церкви¹. В 1652 г. возникла группа его последователей, именовавших себя «друзьями истины». Тогда же появилось название «квакеры» («трепещущие»). Первоначально оно в употреблении властей было обидным прозвищем («трясуны»); так съязвил судья Беннет на процессе над Фоксом около 1650 г. в Дерби по обвинению в богохульстве, когда Фокс призвал суд «трепетать перед Словом Господним». Зарубежный исследователь Барри Рэй в своем произведении «Квакеры и Английская революция» полагает, что квакерское движение «само по себе было продуктом Английской революции», указывая, что «влияние пуританизма является бесспорным при рассмотрении идеологических корней раннего квакерства»². Другой исследователь, Элберт Рассел, в своей «Истории квакерства» отмечает влияние таких движений как баптисты, сикеры («ищущие», «богоискатели»), и рантеры («неистовые»), на становление раннего Общества Друзей³. Подобный факт подчеркивает П. И. Пучков: «К квакерству в первую очередь примкнули последователи разных ранее существовавших протестантских сект: радикальные индипенденты — сикеры, которых обвиняли в возврате к арианству, придерживавшиеся пантеистических взглядов фамилисты и рантеры, а также анабаптисты»⁴. Квакеры были близки к богоискателям-сикерам и фамилистам, но всегда решительно отграничивались от «рантеров», из-за их нравственного либертинизма, от хилиастически настроенных «людей пятого царства», ожидавших пришествия Христа в 1666 году, а также от социально-революционных течений «левеллеров» и «дигтеров».

¹ См.: *Дуглас Дж.* (Douglas J. D.) Фокс, Джордж. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 1295.

² *Reay B.* The Quakers and the English Revolution. London, 1985. P. 14, 15.

³ *Russel E.* The History of Quakerism. NY, 1943. P. 16.

⁴ *Пучков П. И.* Квакеры. // Народы религии мира. Энциклопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999. С. 749.

Первые последователи Фокса странствовали с благовеством по Англии. За антиклерикальные взгляды, непочтительность к властям, отказ приносить присягу они подвергались преследованиям. Фокс сидел в тюрьме восемь раз. К пожизненному тюремному заключению была приговорена его жена... Гонения на общество происходили и после реставрации монархии в 1660 г. Так как приверженцы различных религиозных движений присоединялись к квакерам, «друзья истины» рассматривались властями в качестве сборища всех сектантов и заговорщиков против правительства Оливера Кромвеля, а после реставрации — против Стюартов. Как полагают некоторые историки, прежде всего против квакеров было направлено восстановление «Акта о единообразии» в 1662 г. Некоторые из последователей Фокса претерпели смертную казнь за свои убеждения (в 1659 г. повешены были У. Робинсон и М. Стефенсон, в 1660 — Мэри Дайер)¹.

Как отмечает протестантский теолог Дж. Джонсон, за свою жизнь Дж. Фокс стал свидетелем таких исторических событий, как принятие «Петиции права», суровые меры архиепископа Лода против неконформистов, эмиграция пуритан в Америку, казнь Карла I, английская республика при Кромвеле, реставрация Стюартов, правление Якова II, и «славная революция» 1688 г. Современниками Фокса были Локк, Гоббс, Мильтон, Ньютон².

Движение квакеров распространилось в Ирландии, Шотландии и Уэльсе. Первыми миссионерами в Новом Свете были Мэри Фишер и Энн Остин, которые прибыли в Массачусетс в 1656 г.³

Ближайшими сотрудниками Фокса были шотландский аристократ Роберт Баркли (1648 — 1690) и Уильям Пени (1644 - 1718), взявший на себя руководство практическими делами общины. Пенн, сын прославленного вице-адмирала, учившийся в Оксфорде, был изгнан оттуда в 1662 г. за симпатии к диссентерам, затем получил образование во Франции и юридическую подготовку в Лондоне, служил офицером в Ирландии. Он стал квакером в 1667 г. За незаконную публикацию брошюры («Truth Exalted», 1668), содержащей нападки на догмат Троицы, Пенн был заключен в Тауэр, где сочинил богословский трактат («No cross, no crown», 1669). После освобождения в 1670 г. Пенн в путешествиях по Голландии и Германии

¹ Джонсон Дж. (Johnson J. E.) Общество друзей. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 784.

² См.: Там же. С. 783.

³ Там же. С. 784.

провозглашал квакерское учение и склонял общественное мнение протестантских стран в пользу прекращения в Англии репрессий против квакеров и освобождения узников совести, был странствующим проповедником в Англии. В 1676 г. он поселился в колонии Западное Нью-Джерси, для которой составил конституцию, устанавливающую возможно большую для того времени гражданскую и религиозную свободу. Там поселились многие английские квакеры. Эту конституцию в 1681 г. он ввел в переданной под его управление королем Карлом II в счет наследства, в уплату за долг его отцу земле в Америке. Так начался «священный эксперимент» в Пенсильвании. Терпимость Пена привлекала в это поселение не только квакеров, но также эмигрантов из разных мест. С индейцами Пенн заключил в 1681 г. договор о дружбе.

Сам Фокс ездил проповедовать в Ирландию, Голландию, Германию и Северную Америку (в 1672 — 1673 гг.), где он посетил, главным образом, Мэриленд и Род-Айленд и основал новые группы квакеров. После смерти Дж. Фокса центр движения квакеров переместился в Америку.

Теология квакеров была разработана шотландцем Робертом Баркли (Барклаем). Этот выдающийся апологет и философ квакеров, написал книги «Катехизис и исповедание веры» («Catechismus et fidei confessio») и «Апологию истинного христианского богословия», которая была опубликована на латинском языке («Theologiae verae christianae apologia». Rotterdam, 1676). В 1678 г. был издан ее английский перевод, впоследствии эта книга многократно переиздавалась. Теология Баркли включала и философские аспекты, была разработана на основе не только библейских, но и античных источников. Его «Апология» была одним из самых читаемых теологических и философских сочинений, ее высоко оценил Вольтер. Следует отметить, что, по согласному мнению многих историков, влияние квакеров на общественную мысль и мораль англоязычного мира «было несоизмеримо с их малочисленностью»¹.

Какие же идеи оказались в центре внимания основоположников общины квакеров и воздействовали на становление их учения о человеке?

Доктрина квакеров, как и протестантизма вообще строится на базе христианского учения о грехе и спасении². В учение Общества

¹ Там же.

² Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Издательство Московского университета, 1983. С. 47.

друзей непосредственно и в переосмысленной форме вошли общепротестантские идеи, выдвинутые М. Лютером и Ж. Кальвином в ходе Реформации в Европе: «только Писание» (*sola Scriptura*), «только верой» (*sola fide*), «только благодатью» (*sola gratia*), «слава только Богу» (*soli Deo Gloria*) и принцип «священства всех верующих». Эти основополагающие принципы протестантизма понимались и понимаются при всех нюансах в разных конфессиях следующим образом. «*Sola Scriptura*» означает, что Св. Писание в качестве Слова Божьего правит Церковью, «не будучи связанным папским и церковным магистериумом и преданием». «Св. Писание есть единственный источник христианского откровения. Хотя предание может помочь в интерпретации Св. Писания, истинным (т.е. духовным) содержанием последнего является его естественный (т.е. буквальный), а не аллегорический смысл»¹. «*Sola fide*» провозглашает оправдание только личной верой, которая понимается не как признание определенных учений истинными, но как вверение себя непреклонной любви Божией. По Лютеру, вера есть благодать Божия (*fides autem est gratia*)². И лютеране, и кальвинисты ссылаются в этой связи на послания апостола Павла и «Аугсбургское исповедание», в котором сказано (статья 4. Об оправдании): «Мы не можем обрести прощения грехов и праведности перед Богом собственными заслугами, делами и покаяниями, — получить прощение грехов и стать праведными перед Богом возможно только по благодати, во имя Христа, по нашей вере, что Христос пострадал за нас, и что во имя Его простился наш грех, и что праведность и вечная жизнь даны нам»³. Принцип «*Sola*

¹ *Paum D. Ф. (Wright D. F.) Протестантизм. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 932.*

² *Forell, George W. Lutherans. // New 20th-Century Encyclopedia of Religious Knowledge. Second Edition. Ed. by J. D. Douglas. Grand Rapids, Michigan: Barker Book House, 1991. P. 526.*

³ *Пит. по: Paum Д. Ф. (Wight D. F.) Протестантизм. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 932. В переводе с немецкого Ирины Каркалайнен под редакцией Ивана Фокина, опубликованном в сборнике трудов Лютера с приложением прочих текстов: «Далее мы проповедуем, что отпущение грехов и оправдание перед Богом невозможны посредством наших заслуг, трудов и угодных Богу деяний. Напротив, отпущение грехов мы получим и будем оправданы перед Богом милостью Христовой через веру нашу, хе. в том случае, если мы веруем в то, что Христос претерпел страдания ради нас и что Его жертвой искупятся наши грехи, что нам даровано будет прощение и жизнь вечная. Эту веру Бог принимает и вменяет в праведность перед Ним, как говорит апостол Павел в 3-й и 4-й главах Послания к Римлянам» (Меланхтон Ф. Аугсбургское вероисповедание. // Мартин Лютер. 95 тезисов. / Сост., всгуп. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. СПб.: Роза мира, 2002. С. 129-130).*

gratia», нередко отождествляющийся с принципом «только верой», провозглашает спасение единственно благодатью Божией и требует понимать «искупление как свободный божественный дар, полученный посредством спасительной смерти и воскресения Христа»¹. Принцип «Soli Deo Gloria» означает «обоснование мудрости и власти Божией в противовес папской узурпации власти и рукотворной религии, почитание Божьей всевластной трансценденции и провиденциального предопределения»². Принцип «священства всех верующих» состоит в том, что «всем крещеным даруется свобода непосредственно предстать перед Богом во Христе, «без особо выделенных людей-посредников»; все призваны нести праведный суд и благодать перед лицом своих ближних, в качестве «малых христов». Пастор и проповедник отличаются от других христиан только функциями и должностью, а не духовным статусом». Церковь при этом рассматривается как «верующий народ Божий»³. Эти принципы, направленные на преодоление притязаний римско-католической церкви на исключительность, тем не менее, утверждают свой вариант религиозной исключительности, особенно в кальвинистском учении об избранности и двойном предопределении, что обусловило конфронтацию многих протестантских деноминаций.

Согласно оценке историков и религиоведов, «Реформация выдвигает на передний план индивидуальную встречу человека с Богом», марксисты и многие другие социологи добавляют к этому, что «кальвинизм и лютеранство выразили на языке религиозной антропологии буржуазный индивидуализм»⁴.

Фокс, а впоследствии и Баркли, переосмыслили основные протестантские постулаты XVI в., соединив позицию индивидуализма в понимании восприятия откровения и критерия религиозной и нравственной истины — утверждение приоритета над Писанием Божьего Духа, действующего во внутреннем мире человека, с антропологическим оптимизмом — учением о способности человека к непосредственному общению с Богом, к познанию религиозной и нравственной истины и к духовному самосовершенствованию. Как полагает протестантский историк Эрл Керне, квакеры «отодвинули в сторону доктрины органи-

¹ Райт Д. Ф. (Wright D. F.) Протестантизм. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 931-932.

² Там же. С.931.

³ Там же. С.932.

⁴ Никонов К. И. Современная христианская антропология. С. 47.

зованной церкви и Библию как единственное и окончательное откровение о Божьей воле, заменив их доктриной внутреннего озарения, посредством которого, по их мнению, Дух Святой может дать непосредственное и прямое знание о Боге вне зависимости от Библии». Керне считает даже, что квакеры «напоминали монтанистов, но их мистические тенденции, к счастью, очень хорошо увязывались с моральной честностью и общественным рвением»¹. Заметим, что и протестантский историк указывает на значимость для понимания и оценки учения квакеров их социальной этики и практики. Тем более этот фактор акцентируется в светском религиоведении. «Содержание всякой концепции человека, — пишет Л. Н. Митрохин, — определяется прежде всего тем, как оцениваются место и роль индивида в обществе, его объективные возможности, а также склонность, стремление к социальному творчеству»².

Рассматривая грехопадение как один из существенных моментов человеческой истории, религиозная антропология выдвигает две альтернативы: либо человек полностью утрачивает «образ Божий» и влечение к добру, либо этот «образ» утрачен частично, и человек все-таки способен к моральному самоусовершенствованию³. Такая постановка проблемы была намечена в полемике Августина и Пелагия и продолжена в споре М. Лютера и Эразма Роттердамского⁴, а также в утверждении Я. Арминием свободной воли человека в противовес кальвинистскому учению о предопределении и избранности к спасению⁵.

Вышеперечисленные взгляды оказали несомненное влияние на учение ранних квакеров о человеке: Р. Баркли в своей «Апологии» уделяет немало внимания критике воззрений различных христианских мыслителей, в частности осуждению римско-католической, пелагианской и различных протестантских точек зрения на природу и сущность человека.

¹ Керне Э. Дорогами христианства. С. 320.

² Митрохин Л. Н. Протестантская концепция человека. С. 352.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 352-353, 362-363.

⁵ Никонов К. И. Современная христианская антропология. С. 48.

- Джонсон Дж. (Johnson J. E.) Общество друзей. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
- Дуглас Дж. (Douglas J. D.) Фокс, Джордж. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
- Жук С. И. От «Внутреннего света» к «Новому Ханаану»: квакерское общество «срединных колоний». Днепропетровск: ДДУ, 1995.
- Керне Э. Дорогами христианства. М.: Протестант, 1992.
- Меланхтон Ф. Аугсбургское вероисповедание. // Мартин Лютер. 95 тезисов. / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. СПб.: Роза мира, 2002.
- Митрохин Л.Н. Протестантская концепция человека. // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969.
- Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Издательство Московского университета, 1983.
- Павлова ТА Квакерское движение в Англии (вторая половина XVII - начало XVIII в.). // Религии мира. История и современность. М.: Наука, 1982.
- Пучков П.И. Квакеры. // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999.
- Райт Д.Ф. (Wright D. F.) Протестантизм. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
- Forell, George W. Lutherans. // New 20th-century Encyclopedia of Religious Knowledge. Second Edition. Ed. by J. D. Douglas. Grand Rapids, Michigan: Barker Book House, 1991.
- Gwyn D. Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox. - Richmond, IN: Friends United Press, 1986.
- Reay B. The Quakers and the English Revolution. London, 1985.
- Russel E. The History of Quakerism. NY, 1943.

*П.Н. Костылев,
кафедра философии религии и религиоведения*

СУФИЗМ КАК СИСТЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ¹

Суфизмом мы называем одну из систем антропологической трансформации, возникших в рамках ислама. Эта система порождает ряд предписаний и практик (а также объясняющих их концепций), направленных на радикальную трансформацию адепта в соответствии с образом «совершенного человека» (*аль-инсан иль-камилъ*), явленного в совершенном наставнике (*шейхе*). С позиции ряда психологических парадигм эта трансформация может быть «объяснена» через трансформацию бессознательного (К.Г. Юнг), изменение «Я-концепции» (К. Роджерс) и т.п.; мы используем собственную модель описания (Костылев, 2004). Элементы психики в рамках нашей модели предстают элементами дескрипции антропоса, т.о., мы говорим не о психике, но о человеческой природе.

Под предписаниями и практиками имеются в виду определенный образ жизни и совокупность психотехнических приемов, что, при наличии усвоенной концептуальной базы (суфийского мировоззрения), с высокой вероятностью ведет к возникновению последовательности управляемых (сначала наставником, а потом и самим адептом) и неуправляемых (интерпретируемых как «данные Аллахом») экстатических состояний. Данная последовательность представлена как Путь (*шарика*), имеющий свои стадии (*маназил*), стоянки (*мака-*

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 06-03-00243а).

мы; стабильные состояния) и состояния (*ахваль*, ед.ч. *халь*; здесь мы имеем в виду кратковременные состояния, спонтанно возникающие в процессе суфийской практики). Финал Пути (результат антропологической трансформации) именуется и описывается по-разному в различных суфийских традициях.

Стоит отметить, что всякая полноценная система антропологической трансформации обязательно представляет собой взаимосвязанный комплекс, условно могущий быть разделенным на такие элементы, как мировоззрение, практика и образ жизни. Само по себе мировоззрение, вне практики и определенного образа жизни, не влечет никаких антропологических изменений; практика вне концептуальной базы бессмысленна, ибо бесцельна; наконец, образ жизни адепта вне должного мировоззрения и практической составляющей являет собой лишь жалкую симуляцию.

Слово «суфизм» — латинизированная производная от арабского корня *с-в-ф*, о подлинном значении которого до сих пор ведутся споры. Сами суфии возводили его к *сафа* — «чистота»; либо же к словосочетанию *ахль ус-суффа* — «люди скамьи», обозначавшему благочестивых, но малоимущих сподвижников Пророка, живших в его мечети; или же к *ахль ус-саффа* — тем, кто занимал «(первый) ряд/положение (в мечети или перед Аллахом)» (Кныш. С. 10). Однако, вероятнее всего, *масаввуф* — «суфизм», — этимологически восходит к слову *суф* — «шерсть»; следовательно, суфий значит «облеченный в шерстяную одежду» (Петрушевский. С. 311). Дословно (в качестве отглагольной производной) *масаввуф*, т.о., значит «обычай/привычка ношения шерстяного одеяния» (Кныш. С. 10). Указывается, что «суфии избрали для ношения шерсть, чтобы указать на свой отказ от прелестей мира и указать тем, кто желает вступить на духовный путь, что суфизм требует подвижничества» (Nurbakhsh. P. 12).

Касаясь типовых определений суфизма как «мистического» или «мистико-аскетического» (Ислам. С. 225) течения в исламе, нельзя не отметить, что суфизм отнюдь не является единственной «мистической» (*ирфан*) системой, возникшей в исламе. Помимо него, полноценными системами антропологической трансформации, хотя и испытавшими влияние суфизма, но не тождественными ему, являлись в свое время (следует, конечно, отметить, что к началу XX века упомянутые системы либо были поглощены суфизмом, либо выродились в чисто философские течения) *ишракизм*, также известный как учение о «восточном озарении» (Ислам. С. 118—119), и традиция *маламатийя*, «людей порицания» (Гафари. С. 334—339).

В связи с вопросом о взаимоотношении суфизма и ислама необходимо обратить внимание на то, что, наряду с классическими формами (мы используем здесь термин «классический» по отношению к суфизму в субстанциальном, а не хронологическом значении) существования суфизма в исламе — от минимальной ячейки «учитель-ученик» (Акимушкин) до разветвленной иерархической структуры современных суфийских братств, — существуют и выродившиеся, периферийные и, наконец, неклассические формы.

Выродившиеся формы суфизма суть *ишанизм*¹ — потомки суфиев (*шейх-заде*), считающиеся суфиями лишь в силу генеалогии (Хисматулин. С. 57), — и суфийская философия, утерявшая связь с практикой.

Периферийными формами суфизма следует именовать феномен *маджзубов* — категорию людей, либо в результате суфийской практики, либо в результате *джазба* («божественного привлечения») частично или полностью потерявших рассудок; погруженный в это состояние, *маджзуб* остается в нем навсегда (Шодкевич. С. 209). К этому же типу относятся *увайси* — категория людей, получившая духовное знание непосредственно от Бога, посланного им ангела, духа умершего либо же без физической встречи с учителем. Первый прецедент — Увайс ал-Карани, к нему восходит термин. В некотором смысле, пророк Мухаммад — тоже *увайси*². К периферийным формам имеет смысл относить и каландаров — бродячих дервишей, не исполняющих многих (а иногда и всех) норм шариата, но, тем не менее, декларирующих верность суфийским принципам.

Начиная с XX века суфизм, порождая ряд неклассических форм, отчасти выходит за рамки ислама. Часто мистическая система вообще выходит за рамки религии, ее породившей; прежде всего мы говорим о тенденции превозносить психотехническую практику выше адекватного понимания догматики и регулярного отправления религиозного культа. Это может интерпретироваться аксиологически негативно (деградация мистицизма, оторванного от корней традиции) либо позитивно (освобождение чистого мистического порыва от догматической и культовой оболочки). Впрочем, рассматривая ситуацию аналитически, мы утверждаем, что имеет смысл говорить о классических и неклассических мистических системах, под пос-

¹ От термина *ишан* («Они» перс.) — уважительное наименование суфиев в Средней Азии. Часто термин *ишанизм* используют для обозначения среднеазиатского суфизма вообще.

² Также см.: (Хисматулин. С. 50—51) и известное исследование Джулиана Балдика.

ледными разумея мистицизм, вышедший за рамки религии-источника (Костылев, 2005).

Соответственно, под современным неклассическим суфизмом мы подразумеваем ряд суфийских движений, либо реформировавших первоначальные принципы какого-либо суфийского братства (1), либо развивших эзотерические идеи суфизма вне рамок ислама (2).

К первому типу мы можем причислить как современные вариации братства накшбандийя Ирины Твиди (индийский источник) и Идриса Шаха (пакистанский источник, см. напр.: (Шах, 1993 и проч.)), так и российские ответвления чиштиийя, под руководством Сергея Москалёва возрождающего традицию Хазрата Инайят Хана (Инайят Хан) и ни»матулахийя, под руководством Л.М.чТираспольского; эта группа ведет большую работу по изданию трудов современного *шейха* братства Джавада Нурбахша.

Неклассический суфизм второго типа представлен, прежде всего, Субуд-суфизмом индонезийца Пака Субуха и неосуфийскими Ошовскими группами, и уже затем — эзотерическими школами, развивающими идеи «четвертого пути» (системы) Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского как на Западе (школы под руководством Джона Беннетта, Мориса Николла, Фрэнсиса Роллса, Родни Коллина, Жанны де Зальцман и Ольги де Гартман и пр.), так и в России («Остров сознания» Арлашина, «Корабль дураков» В. Степанова, «Артур» А.Б. Ровнера, школа И.Н. Калинаускаса, беннеттовская группа под руководством Л.Н. Добровольского и пр.). О них в целостном освещении и более подробно см. Ровнер.

Отметим, что неклассический суфизм первого типа представляет собой традицию, адаптированную к современности через отказ от культовых предписаний ислама; суфийские же практики сохраняются без особых изменений. Неклассический суфизм второго типа развивает и трансформирует, в том числе, и сами суфийские практики, не следуя какой-либо конкретной традиции, а создавая свои, принципиально новые схемы порождения, воспроизведения, передачи и интерпретации мистического опыта. В неклассическом суфизме братств мотив антропологической трансформации все же подчинен историческим и мировоззренческим условиям; в свою очередь, в эзотерических школах неклассического суфизма сама цель — антропологическая трансформация, — обуславливает как парадигму и язык, в рамках которых она возможна, так и комплекс практик, к ней ведущий.

Следует отметить, что в работах представителей неклассического суфизма обоих типов нередко можно обнаружить стремление представить суфизм не как религиозную (мистическую) систему, но как чисто культурное явление. Так, например, последователи Л.Н. Тираспольского утверждают, что суфизм представляет собой духовную истину ислама и как таковой, в некотором смысле, может быть представлен вне религиозной составляющей (т.е., не нужно «заставлять себя» читать *салят*, держать *саум* в месяц *рамадан* и проч.). В полном соответствии с концепцией, община последователей Л.Н. Тираспольского в Москве зарегистрирована как культурно-просветительская организация, не как религиозная.

Традиционный суфизм, в настоящее время представленный (на материале российских реалий), например, накшбандийской *силсильой* последователей хазрата Ибрахима из Коканда (Бабаджанов) отвергает подобные интерпретации, уподобляя *тарикат* без *шариата* человеку без кожи. Соответственно аналогии, утверждается, что и *шариат* без *тариката* недостаточен, поскольку «У кого нет *пира*, у того *пир* — *Шайтан*» и проч.

«Суфизм», заботливо представленный в работах Идриса Шаха, скорее является своего рода эзотерической школой, нежели религиозной системой. Духовный суфийский центр, организованный в России в начале 1990-х (Ожиганова), также сложно назвать религиозной организацией — речь идет скорее о некоем мистическом поиске в рамках суфийских концептов, но не о традиционной системе, включающей в себя помимо практики *иман* — веру, исламскую картину мира.

Субуд-суфизм, с легкой руки основателя движения (Пака Субуха) не признается религией, но лишь формой духовной практики. Ошовские неосуфийские группы по сей день пребывают в неопределенности между суфийским и неоиндуистским мирозерцанием и комплексом духовной практики. Группы «четвертого пути» говорят о суфизме в терминах эволюционной теории возникновения эзотерических школ, что полностью обесценивает его уникальный характер, несмотря на устойчивую традицию видеть в Г.И. Гурджиеве «скрытого суфия» (Р. Лефорт и другие), но сближает их с шаховской традицией (что в случае Дж.Г. Беннетта доходит до прямого пересечения). В целом, можно констатировать, что в настоящее время современный неклассический суфизм переживает пору своего расцвета — однако, на наш взгляд, еще предстоит исследовать взаимосвязь и взаимовлияние в нем чисто религиозных и культурных компонент.

В контексте исламских норм суфизм (в его классических формах, о которых и пойдет речь в дальнейшем) явлен продолжением религиозного благочестия, представляя себя проявлением внутренней стороны ислама, его «мистическим измерением». Следование нормам *шариата* суфизм представляет только лишь способом воспитать человека, способного вступить на Путь (*тарикат*) и, в перспективе, достичь Истины (*хакикат*).

В академическом мире, упоминая о суфизме, почти всегда (и почти всегда — совершенно неоправданно) привлекают такие понятия как «аскетизм» и «пантеизм». Т.о., представляется необходимым уточнить связь суфизма с этими понятиями.

По проблеме соотношения суфизма и аскетизма следует помнить, что, хотя суфизм и возникает в среде аскетов (*зуххад*), в дальнейшем фигура аскета становится объектом суфийской критики. Одной из основ суфизма является непривязанность к миру (*таджрид*), а ненавидящий мир аскет, по мысли Абу Хамида ал-Газали (1058—1111), в такой же степени занят им, как и любящий его. Согласно Джаваду Нурбахшу, большинство суфиев называли аскетами тех, «кто отрекается от этого мира ради воздаяния в лучшем мире. В этом случае слова *суфий* и *захид* не эквивалентны друг другу. Суфий отрекается от этого мира во имя любви к Богу, а не ради надежды на воздаяние» (Nurbakhsh. P. 13).

Пантеизмом принято называть учение об имманентности Бога миру. И действительно, некоторые направления суфийской философии близки пантеизму. Однако суфизм несводим к суфийской философии; суфизм — это прежде всего практика (в широком смысле этого слова), особый образ жизни ради достижения специальных целей. Далее, суфизм, возникая в рамках ислама, воспринимает традиционное положение о трансцендентности божественной сущности (*зат Аллах*) миру; Господь проявляется в мире лишь в своих атрибутах (*сыфат Аллах*). К тому же, направление суфийской философии, наиболее близкое пантеизму, а это учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*), представляющее собой упрощенную интерпретацию философской системы Ибн Араби его последователями, пантеизмом все же не является, так как не признает имманентность Бога миру, но утверждает, что с некой труднопостижимой точки зрения, тем не менее являющейся истинной, кроме Бога ничего не существует (*ля мавджуди илля Аллах*). Не следует забывать и о том, что сам Ибн Араби, к философской системе которого восходит учение о единстве бытия, не был, конечно, отвлеченным философом, но был прежде всего практиком.

Литература

- Акимушкин О.Ф. Институт «хангах» и бином «муршид-мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межкультурных взаимоотношений. М., 1994. С. 11—20.
- Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центр. Азия и Кавказ. - № 1(2). - Lulee, 1999. С. 181—192.
- Гафари А.С. Маламатийа // Метафизические исследования. Вып. 10. Религия. СПб.: Издательство «Апетейя» (СПб), 1999. С. 334-339.
- ИнайятХанХ. Учение суфиев. М.: Сфера, 1998. С. 347.
- Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991 С. 315.
- Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш; пер. с англ. М.Г. Романов. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 464.
- Костылев П.Н. О систематике религиозной антропологии // Антропологические конфигурации современной философии. Материалы научной конференции 3-4 декабря 2004 года. М.: Современные тетради, 2004. С. 131—133.
- Костылев П.Н. Современный неклассический суфизм//Материалы IV Российского философского конгресса. Т. 2. М.: Современные тетради, 2005.
- Ожиганова А.А. Суфизм в Москве // Москва: Народы и религии. М., 1997. С. 173-184.
- Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. Л., 1966.
- Ровнер А. Гурджиев и Успенский. М.: София; Гелиос, 2002. С. 509.
- Хисматулина А.А. Суфизм. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. С.272.
- Шах И. Путь суфиев. М.: Единство, 1993. С. 268
- Шах И. Мыслители Востока. Подольск: Лориэн, 1994. С. 191.
- Шах И. Суфизм. М.: Клышников, Комаров и К, 1994. С. 446.
- Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святыне (Пер. Е.А. Гроссман) // Бог - человек - общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 199—217.
- Baldick J. Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia. L; N.- Y: I.B. Tauris and Co. Ltd Publishers, 1993. P. 264.
- Nurbakhsh J. Sufism I: Meaning, Knowledge, and Unity. L; N.-Y: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1993. P. 111.

*И.Л. Крупник,
кафедра философии религии и религиоведения*

МИФОЛОГИЯ ЗЕРВАНИЗМА: БЛИЗНЕЧНЫЙ МИФ. РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

После консолидации зороастризма вокруг ортодоксального ядра, что было вызвано завоеванием Ирана мусульманами, зерванизм как неортодоксальное течение становится объектом преследований. Такое преследование имело место, прежде всего, в религиозной литературе: начинается методичное редактирование и переписывание текстов. Конкретным примером такой корректуры может служить сопоставление двух фрагментов из «Большого Бундахишна» и «Денкарта»:

1) «Время понимает больше, чем тот, кто понимает много. Время осведомлено лучше, чем хорошо осведомленный» («Большой (иранский) Бундахишн» 1.25'¹)².

2) «Рапитвин — тот, кто понимает больше, чем тот, кто понимает и он тот, кто осведомлен лучше, чем хорошо осведомленный» (ДкМ. 647.13)³. Сходство двух отрывков не вызывает сомнения. Перечисляемые эпитеты, судя по всему, первоначально принадлежали Зурвану (Время), однако «Денкарт» — наименее «зараженный» зерванизмом пехлевийский текст — заменяет Зурвана на Рапитвина (незначительное божество, покровительствующее полуденной части дня), благодаря чему отрывок превращается в бессмыслицу.

¹ По переводу Анклесария - 1.43.

² Zaebner R. C. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma.* - NY, 1972. P. 221.

³ Там же.

Как следствие вышеуказанных корректур, масштаб и изощренность которых были чрезвычайно велики, мы не можем говорить о «системе зерванизма». Мы можем исследовать сохранившиеся зерванитские мифы, фрагменты их вероучения и философских представлений, однако, эта деятельность будет носить характер лишь гипотетической реконструкции, потому что в дошедшем до нас виде зерванизм — это рассеянные по религиозным текстам обломки некогда мощного течения.

Зерванитское вероучение реконструируется исключительно на основе текстуальных источников, а потому необходимо дать общий обзор таковых. Бесценную информацию о зерванитских мифах дают, прежде всего, армянские и сирийские христианские авторы. Среди них необходимо особо выделить Езника Кохбацци, Елише Вардапета, Феодора бар Конаи (Theodore bar Koni) и Йоханнана бар Пенкайе (ՍԿԱՊՈՒԲԱՐ ՔԵՄԿԱՅԷ). Отдельные сообщения о зерванизме дают харранский епископ Феодор Абу Курра (Theodore Abu Qurra), мусульманские историки Шахрастани и Масуди, а также ряд манихейских текстов. Среди собственно иранских источников зерванитские импликации содержат «Большой (иранский) Бундахишн», «Избранное Затспарамом», «Индийский Бундахишн», «Денкарт», «Дадастан-и меног-и храд», «Пехлевийский Ривайат» и еще ряд менее значительных пехлевийских текстов.

Основным зерванитским мифом, дошедшим до наших дней в пересказе указанных выше армянских и сирийских авторов, является близнечный миф о рождении Зурваном двух братьев-антагонистов — Ормазда и Ахримана. Впрочем, между их сообщениями имеется ряд расхождений, которые будут указаны и исследованы ниже. Долгое время продолжались споры об источниках этих сообщений. Не вдаваясь в подробности дискуссии, отметим, что, по всей вероятности, все четыре автора основывались на некотором сирийском источнике (возможно, это был Феодор из Мопсуэтии), а тот, в свою очередь, на пехлевийском оригинале¹.

Езник наиболее подробно излагает миф, а потому мы воспроизведем его версию. Итак, «когда еще ничего не существовало (...) — ни неба, ни земли, ни других творений на небе и на земле — был лишь один, именуемый Зруаном, что переводится как «судьба» или «удача»².

¹ Zaehner R.C. Zuvvan. AZoroastrian Dilemma. NY, 1972. P. 419.

² В русском переводе В.К. Чалояна — «...Зрван, что переводится: «судьба» или «слава». (Езник Кохбацци. Книга опровержений (о добре и зле). Ереван, 1968. С. 85). Езник использует слова *бахт* и *рапк**, которые де Менаш переводит на французский как «sort» и «fortune», а Ценер передает английскими «fate» и «fortune».

В течение тысячи лет он совершал жертвоприношение, дабы иметь сына по имени Ормизд, который сотворил бы небо, и землю, и все, что они включают в себя. Уже тысячу лет он совершал жертвоприношение, и задумался, и сказал: — «Будет ли польза от того жертвоприношения, что я совершаю? и будет ли у меня сын Ормизд? или все мои усилия тщетны?» Пока он так думал, Ормизд и Ахрмн зародились в чреве их матери: Ормизд от жертвоприношения, а Ахрмн от вышеупомянутого сомнения. Тогда, узнав об этом, Зруан сказал: — «Вот, два сына в чреве. Того из них, кто явится предо мной первым я сделаю царем». Ормизд узнал о намерениях их отца и открыл их Ахрмну, говоря: — «Наш отец Зруан изъявил желание: того из нас, кто предстанет пред ним первым он сделает царем». И Ахрмн, узнав это, прорвал чрево, и вылез, и предстал перед своим отцом. А Зруан, увидев его, не знал кто это может быть и спросил: — «Кто ты?». А тот ответил: — «Я твой сын». Зруан сказал ему: — «Мой сын — благоухающий и светлый, а ты — темный и зловонный». И пока они так разговаривали в положенное время родился Ормизд — светлый и благоухающий — пришел и предстал перед Зруаном. И Зруан, увидев его, узнал, что это его сын Ормизд, ради которого он совершал жертвоприношение. А в руках он держал связку прутьев, с помощью которых совершал жертву. Он вручил их Ормизду и сказал: — «До сих пор я приносил жертвы для тебя; впредь ты будешь совершать жертвоприношения для меня». И в то время как Зруан вручал прутья Ормизду и благословлял его, Ахрмн подошел к Зруану и сказал: «Не ты ли давал такой зарок: того из двух моих сыновей, кто предстанет предо мной первым я сделаю царем?». И Зруан, чтобы не нарушать свою клятву сказал Ахрмну: — «О, лживый и зловредный! Ты получишь царскую власть на девять тысяч лет, а Ормизда я поставлю царем над тобой, а через девять тысяч лет Ормизд будет править и сделает все, что только захочет сделать». Тогда Ормизд и Ахрмн приступили к творению. И все, что творил Ормизд было хорошим и правильным, а все, что создал Ахрмн было плохим и кривым»¹.

Переходя к анализу близнечного мифа необходимо заметить, что имя «Зурван» (Зруан, согласно Езнику и Елише; Зерван, согласно Феодору бар Конаи), как мы можем судить, этимологически восходит к авестийскому слову «zrvan» — время. Авеста различает два типа времени: zrvan — akarana— («безграничное время») и zrvan — dareyd — *хpaSSta*— (доел, «время, чье автономное правление длится долго», т.е. конечное время). Такое же понимание времени перехо-

¹ Цит. по Zaehner K. C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. NY, P. 420-428 (текст F1).

дит и в пехлевийскую литературу, где мы видим Zurvan (или zaman¹) i akanarak (бесконечное время) и zurvan (zaman) i kanarakomand (или biinomand) (конечное время). В нашем мифе, конечно же, речь идет о Бесконечном Зурване, поскольку «еще ничего не существовало» и, следовательно, ничто не могло его ограничить.

Итак, Зурван совершает жертвоприношение. Все источники, кроме Феодора, четко указывают на цель данного действия: он желал, чтобы у него родился сын Ормазд, который мог бы сотворить небо и землю. О подробностях жертвоприношения наши христианские авторы не сообщают нам ничего, кроме того, что у Зурвана был барсом (авест. барсман) — неперменный культовый предмет, который, по сообщению Страбона, зороастрийские жрецы держали перед огнем во время чтения молитв². Однако Шахрастани описывает этот эпизод чуть подробнее: «Великий Зурван стоял и бормотал (молитвы) в течение девяти тысяч девятьсот девяти лет³, дабы у него родился сын...»⁴. Езник, критикуя зерванитский миф, обращает внимание на кажущуюся бессмысленность данного жертвоприношения: «если не существовало ни неба, ни земли (...), то где или чем <Зрван> совершал жертвоприношение? (...) что приносил он в жертву, если еще не было создано никаких животных?»⁵. На вопрос о том, кому Зурван совершает эти жертвоприношения, магам приписывается ответ: «Удаче». Это согласуется с утверждением Езника о том, что «Зурван» переводится как «судьба» (Ба#) или «удача» (r'ark'). Слово r'ark' является передачей персидского %arṅ -⁶, а последнее, в свою очередь, связано с авестийским представлением о хварно. Для перевода смысла этого концепта на русский язык слов «удача» и «слава» явно недостаточно. Хварно — обезличенная божественная сила, обладание которой сулит процветание и благоденствие. Яшт XIX («Замйад-яшт») подробно повествует о том, как боги и демоны, легендарные цари и их соперники боролись за обладание этой силой, поскольку завладевший ей «Тогда дары священные/Получит благотворные/И преблагословенные/Возьмет жреца дары»⁷. Если слово r'ark' действительно можно отождествить

¹ Среднеперсидский эквивалент понятия zurvan. Значение тоже — «время».

² *Страбон*. География. XV.3.15

³ Скорее всего, ошибка Шахрастани. В его источнике могла фигурировать цифра 999. В любом случае, число 9999 не подтверждается более ни одним источником.

⁴ *Пит. по Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. NY, 1972. P. 433 (текст F4).

⁵ *Езник Кохбацци*. Книга опровержений (о добре и зле). - Ереван, 1968. С. 88.

⁶ *Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. NY., 1972. P. 62, n.1.

⁷ Яшт XIX. 53

с концептом хварно, то в зависимости от контекста перевод может варьироваться: «счастье», «величие», «слава», «удача», «харизма» и т.д. Все это, на наш взгляд, дает возможность сравнить p'ark* с фортунальным аспектом судьбы, тогда как Ba#, судя по всему, является более общим понятием, принципом мироздания.

В любом случае, «удача-слава» заключена в самом Зурване, из чего можно заключить, что его жертвоприношение — суть жертвоприношение в себе и для себя, единственным внешним выражением которого является «бормотание». Барсом здесь, скорее всего, играет роль не конкретного культового инструмента, но священного символа, который должен подчеркнуть изначальную жреческую функцию верховного божества. Такая концепция внутреннего жертвоприношения, судя по всему, некоторым образом пересекается с идеями «Прашна-упанишады», где читаем: «Праджапати поистине, желал иметь потомков. Он предавался тапасу. После того как он предался тапасу, породил он двух — вещество и дыхание. Он решил: «Оба они создадут для меня многочисленные творения»¹. А.Я. Сыркин передает индийское понятие тапас словом «подвижничество»², что, судя по всему, близко к смыслу оригинала, хотя определенным образом христианизует самобытный индийский концепт. Не вдаваясь в дискуссию о развитии данного концепта в древнеиндийской философии отметим, что тапас — есть некоторый вид аскезы, который М. Элиаде называет «жертвоприношением в уме» или «ритуальной интериоризацией»³. Также обращает на себя внимание желание Праджапати иметь потомство, порождение им противоположностей, которые опосредуют все дальнейшее творение, что напоминает канву нашего мифа. Впрочем, в данной статье мы ограничимся лишь обозначением этих сходств.

В определенный момент Зурван прерывает свое жертвоприношение мыслью о том, действительно ли его старания могут дать положительный результат. Езник и Йохананн сообщают, что Зурван «задумался» или «предался размышлениям», однако, Феодор пишет, что тот «усомнился». Смысловая нейтральность слов «раздумье» и «размышление» упускают из вида существенную черту верховного бога зерванитов. Выражаясь словами Шахристани, «некоторые из zurvṣniyuа полагают, что в Боге всегда было что-то злое: то ли дур-

¹ Прашна-упанишада, I // Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 237.

² Упанишады. - М., 2003. С. 628.

³ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004. С. 182.

ная мысль, то ли дурная порочность...». Сомнение свидетельствует о некоем сущностном пороке, который заключен в самой природе божества. Именно он становится причиной порождения Ахримана, тогда как от незапятнанной, светлой составляющей Зурвана зарождается Ормазд.

Все это свидетельствует о том, что с самого начала существо Бесконечного Зурвана составляют противоположные качества: добро и зло, свет и тьма. По поводу последней пары противоположностей необходимо сделать ряд разъяснений. Некоторые исследователи (Р. Райценштейн¹, С.А. Поллис²) полагали, что Зурван является богом света. На это будто бы указывает Шахрастани, утверждая следующее: «Zurvanîyuа говорят, что Свет излучает личностей света (...), но величайшая из тех личностей, по имени Зурван, допустила сомнение...»³ Однако все прочие источники, как мы можем судить, не согласуются с этой точкой зрения. На присутствие в Зурване темного, демонического начала ясно указывают два фрагмента из «Избранного Затспарамом». Так, например, этот текст сообщает об обращении Ормазда к Зурвану за помощью, «ибо он (Ормазд) понял, что при посредничестве того, что относится к свету, Ахриман не отступит»⁴. И далее сообщается, что Зурван «даровал Ахриману некое орудие, (созданное) из самой сущности тьмы, смешанной с силой Зурвана»⁵. В изложении зерванитского учения Затспарам, определенно, более надежный источник, нежели Шахрастани. Поэтому, на наш взгляд, нет веских оснований трактовать Зурвана как бога света. Он определенно двоякий бог, поскольку порождает и благое (светлое), и дурное (темное) начало.

Между нашими источниками существует некоторая несогласованность в вопросе о зарождении Ормазда и Ахримана. Трое авторов сообщают о некоем «материнском чреве», однако, Елише вкладывает в уста армян, отвечающих на эдикт Михр-Нарсе следующее утверждение: «(...) вот Ахрмн и Оризд, утверждаете вы, родились от отца, а не от матери. Но при благом размышлении ты в это не поверишь»⁶. Впрочем, о том, что у Ормазда была мать мы узнаем еще из ряда источников. Так, в частности, Феодор Абу Курра вос-

¹ Цит. по Zaebner R. C. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. NY, 1972. P. 433 (текст F4).

² Pallis S. A. *Mandaean Studies*. — London-Copenhagen, 1919.

³ Цит. по Zaehner R. C. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. NY, 1972. P. 433 (текст F4).

⁴ Цит. по Zaehner R. C. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. NY, 1972. P. 341 (текст Z4).

⁵ Цит. по Zaebner R. C. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. NY, 1972. P. 342 (текст Z4).

⁶ Елише. Слово о войне армянской // Юзбашян К. Н. Армянская эпопея V века. М., 2001. С. 211.

производит зерванитский миф следующим образом: «Прежде чем он (Зурван) создал землю, он тысячу лет приносил жертву, прося, чтобы у него родился сын, и его жена зачала сына по имени Ормазд. Когда он был зачат уже семь сотен лет, его отец, Зурван, усомнился, а был ли он зачат, и это его сомнение дало жизнь другому ребенку в чреве его жены, которым был Сатана»¹. О том, что, по меньшей мере, у Ормазда была мать сообщает также так называемый миф «О сотворении светил», однако, ее имя упоминается лишь единожды — в тексте «Акты Анахид». Р.Ч. Ценер отмечает, что Х.С. Нюберг прочитывал это имя *KaKxoaSizag* и переводил, соответственно, «la petite belle» («маленькая красотка»). Ценер, оставляя на суд читателей вопрос о том, могла ли жена Зурвана и мать Ормазда носить такое игривое имя, предлагает свое прочтение — *%oa\$uaŋu*, что, по его мнению, является естественной редукцией среднеперсидского **%oa\$ — %iaŋpu — «та, чей juaŋ — чист», т.е. «та, чья удача чиста»*². Такой перевод, следовательно, сближает идею «матери» с сущностью самого Зурвана, что даже дает возможность уподобить «мать» женской составляющей верховного бога. Зурван, сочетающий в себе противоположности, судя по всему, был гермафродитом, однако, в определенном момент рядом с ним был введен женский персонаж. Впрочем, мы полагаем, что в приводимом нами близнечном мифе речь идет все же о божестве-гермафродите, порождающем из себя братьев-антагонистов. Такой взгляд на существо Зурвана, вопреки сообщениям Феодора Абу Курра, как нам кажется, подтверждается всем контекстом, в котором наши основные источники упоминают о «матери»: она не называется по имени, и фигурирует исключительно как уточнение к слову «чрево». Возможно, уточнение о том, что чрево должно принадлежать некоторому персонажу женского пола возникло в результате рационализации мифа. Впрочем, здесь мы не можем настаивать на подобной точке зрения, поскольку, как мы уже упоминали, все наши знания о зерванизме крайне фрагментарны, а потому все выводы носят исключительно гипотетический характер.

Переходя к дальнейшему анализу содержания мифа необходимо отметить, что, согласно Езнику, на вопрос Зурвана «Кто ты?» Ахриман ответил «Я твой сын». Однако Елише и Йоханнан бар Пенкайе делают важное добавление: «Я твой сын, Ормизд». Это справедливо подчеркивает пагубность Ахримана, поскольку первым действием Злого Духа, постоянный эпитет которого «лживый», естественно должна быть обман. Зурван от-

¹ *UfrL no ZaehnerR.C. Zarvan. A Zoroastrian Dilemma. NY, 1972. P. 428 (текст F2).*

² *ZaehnerR.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. NY, 1972. P. 64-65.*

вергает Ахримана, поскольку тот темный и зловонный, после чего рождается Ормазд и Зурван, признав его, дарует ему барсом.

Как мы предположили, барсом как священный символ указывает на жреческую функцию Зурвана. Сам по себе мотив первого мифического жертвоприношения, посредством которого божество производит творение, уходит корнями в индоиранскую общность. В этой же среде, судя по всему, сложилось представление о некоторой погрешности в первом космогоническом жертвоприношении, что повлекло за собой определенное несовершенство мироздания. Как следствие, возникает необходимость в постоянном воспроизведении этого жертвоприношения, дабы противодействовать разрушительным силам. Этот императив находит свое выражение в ритуале Ясны/Яджны, общую структуру которого определяет то самое мифическое жертвоприношение¹.

Количество и качество наших источников столь плачевно, что мы вовсе не можем судить о существовании у зерванитов какой бы то ни было культовой практики², не говоря уже о том, чтобы пытаться выискивать у них некие параллели к ведической Яджне или зороастрийской Ясне. Однако исследуемый миф определенно входит в вышеобозначенный круг идей. Зурван — верховный бог и первый жрец. Однако допущенное им сомнение привело к необратимым последствиям — актуализации зла. Зурван более не может быть жрецом, поскольку обнаружившая себя темная сторона его природы может вызвать еще более катастрофические последствия. Отсюда фраза «до сих пор я приносил жертвы для тебя, впредь ты будешь совершать жертвоприношения для меня» указывает на то, что Зурван снимает с себя жреческие полномочия и передает их Ормазду, чья тотальная благодать, выраженная «благоуханием» и «светлостью», не вызывает сомнений. На наш взгляд, весь смысл космической драмы в ее зерванитском понимании направлен на исправление последствий сомнения Зурвана, на преодоление сущностного изъяна верховного божества и окончательное уничтожение этого порока. В конце «Ормазд придет в этот мир: сам — как (жрец) зот, а (праведный) Срош — (как жрец) распик (...)»³ и «посредством заклинания Гат»⁴

¹ См. *Лвлеков.ЛЛ. Авеста в современной науке.* М., 1992. С. 83-84; 146-147.

² М. Бойс полагает, что «они могли отправлять культ вместе с ортодоксами [...], используя те же литургические схемы, что, судя по всему, и предотвратило серьезный раскол» (Boyce M. *Textual Sources for the study of Zoroastrianism.* Chicago, 1990. P. 96), однако это предположение носит исключительно умозрительный характер.

³ББ.ХХХГУ.29

⁴ББ.ХХХГУ.30.

они «освободят всех от сомнения»¹. Как верно подметил М. Элиаде, здесь «космогония уже предполагает эсхатологию»².

Дабы не нарушать своей клятвы Зурван отдает Ахриману обещанную царскую власть. Таким образом, Ахриман получает царство, а Ормазд первосвященство. Здесь, однако, обращает на себя внимание фраза Зурвана «Ормизда я поставлю царем над тобой». Для объяснения этого пассажа мы вновь привлечем сообщение Шахрастани, согласно которому, Зурван проклял Ахримана и прогнал его, а тот создал мир (*dony£*), над которым Ормазд не имел власти³. Персидское *donya* является эквивалентом пехлевийского слова *gctch*, то есть материальный, физический мир, которому противопоставлен мир духовный — *mspok*. Описывая владения Ахримана Абу Курра также использует термин *donya*. Таким образом, мы можем заключить, что Ахриман царствует в мире материи, а Ормазд — «выше» него в мире духа. Такая точка зрения сближает зерванизм с гностическими сектами и манихейством, однако, рассмотрение параллелей и возможных взаимовлияний между ними не входит в задачи данной статьи.

В завершении хотелось бы обратить внимание на примечательный пример полемики по поводу близнечного мифа между зерванитами и ортодоксальными зороастрийцами. Он засвидетельствован в «Денкарте», где мы встречаем единственную в пехлевийской литературессылку на миф, который мы только что обсудили. Интересующий нас отрывок имеет место в девятой книге «Денкарта», которая является переложением и интерпретацией Гат. Как известно, именно в гатической Ясне 30.3 содержится утверждение о том, что два Духа были близнецами. Авторы «Денкарта» определенно должны были испытывать неудобство при комментировании данного отрывка, поскольку он послужил бы подкреплением для их идеологических противников. Как следствие, составители «Денкарта» совершили либо изощренный подлог (на этом настаивает Р.Ч. Ценер⁴), либо грубую ошибку: в третьем стихе третьего параграфа Ясны 30 фигурирует наречие *ээл* — «правильно, верно»⁵. Однако авторы девятой книги «Денкарта» прочитали это слово как имя демона Ареша (авест.

¹ Зтс. 34.54//Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. NY, 1972. P. 354 (текст Z5a).

² Элиаде М. История веры и религиозных идей, т. II. М., 2002. С. 265

³ Цит. по Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. NY., 1972. P. 433 (текст F4).

⁴ 15 A Zoroastrian Dilemma. NY, 1972. P. 80.

⁵ В русских переводах Ясны 30.3: «суд благомыслящих безошибочен и *верен*» (К.А. Коссович); «*верно* различали добродетельные» (К.Г. Залеман); «благомыслящие *правильный* выбор сделали».

Араска — «зависть»), что дало им возможность вложить неудобную концепцию в уста завистливого демона. В результате фрагмент звучит так: «и об изречении Зартошта по поводу того, что демон Ареш возвопил роду людскому, говоря: — «Ормазд и Ахриман были двумя братьями в одном чреве»»¹.

Это, пожалуй, единственный явный пример той идеологической борьбы, которая имела место между зерванитами и ортодоксами, хотя сомневаться в наличии большого количества конфликтов между двумя течениями, судя по всему, не приходится.

Список использованных сокращений:

- ББ. - «Большой Бундахишн»;
- Зтс. - «Избранное Затспарамом»;
- Дк. - «Денкарт».

Литература:

- Boyce M. Textual Sources for the study of Zoroastrianism. - Chicago, 1990.
- Sacred Books of the East. - Oxford, 1882—1897.
- Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. - London, 1961.
- Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. - NY, 1972.
- Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И.В. Рака. - СПб., 1997.
- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. - СПб., 1994.
- Древнеиндийская философия. Начальный период. - М., 1972.
- Езник Кохбаци. Книга опровержений (о добре и зле). - Ереван, 1968.
- Елише. Слово о войне армянской // Юзбашян К.Н. Армянская эпопея V века. - М., 2001.
- Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. - М., 1992.
- Упанишады. - М., 2003.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей, т. II. - М., 2002.
- Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. - СПб., 2004.

¹Дк.ГХ.7.4.

*Е.В. Кудрявцева,
кафедра философии религии и религиоведения*

КОНСТИТУЦИОННО-ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО- ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИТАЛИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

На протяжении всей истории отношения между государством и церковью в Италии были весьма неоднозначными. Преимущественно они характеризовались постоянной борьбой за власть и влияние в обществе: государство претендовало на определение политики церкви во всех областях, а церковь, в свою очередь, посягала на светскую власть и на доминирующее положение в политической, а также экономической сферах общества. С переменным успехом церковь настойчиво продолжала наступление на государственные структуры, отстаивая свои права на оказание влияния на жизнь общества хотя бы в некоторых ее аспектах. В таких вопросах интересы церкви сталкивались с интересами государства, которое не желало мириться с ограничением собственных полномочий со стороны церковных институтов. Было очевидно, что церковь интересуется земными делами не только в вопросах касающихся религии, что подтверждает высказывание папы Пия XII от 2 ноября 1954 года: «Надо открыто и твердо стоять на том, что власть церкви не ограничивается, как некоторые думают, чисто религиозными делами». Используя довольно сложную стратегию — то проводя политику компромисса, то прибегая к крайним мерам, — церковные

иерархи последовательно завоевывали позиции в вопросах оказания влияния на распределение власти в итальянском обществе.

Прежде чем перейти к изложению отношений между государством и церковью в XX веке, необходимо кратко осветить предпосылки складывания последних и оформления в систему. Этот процесс начинается в X—XII веках, поскольку разговор о государственно-церковных отношениях на территории Италии в период до XI века может оказаться несколько преждевременным, так как к этому времени просто не существовало еще ни единой церкви, ни государства как единого централизованного института (само название «Италия» для обозначения союза вольных итальянских городов появляется только к концу XII века), а следовательно, еще не выработана и единая концепция их взаимоотношений¹. Взаимоотношения государственных образований и церковных властей в указанный период времени носят сугубо локальный характер. Но если описывать культурную и внутривластную ситуацию в общих чертах, можно отметить, что вплоть до конца XI века большая часть духовенства находилась в экономической и политической зависимости от королей, крупных помещиков и феодалов, в руках которых была сосредоточена большая часть церковных земель и которые жили за счет продажи церковных должностей и дохода с этих земель. Церковь фактически была подчинена светским властям не только в политико-экономических делах, но и в вопросах ее внутренней жизни. Так, церковные споры могли быть отправлены на рассмотрение как в римский синод, так и в королевский суд, так как король считался священным лицом, имел право выполнять религиозные функции и получал титул «наместника Иисуса Христа», тогда как папа именовался лишь «наместником Святого Петра» (только в XII веке папа получит право называть себя «наместником Иисуса Христа»).

Согласно известной в то время концепции о дуализме духовных и светских политических формах — доктрине «двух мечей», — в ведение церкви входило решение вопросов, касающихся внутренней стороны вероучения, а к компетенции светской власти относилась законодательная функция (короли издавали законы, в том числе и церковные); также церковь подчинялась светской власти в общественных вопросах, а король должен был слушаться церковных авторитетов в вопросах религии. Так, в I главе первой книги «Саксонского Зеркала» говорится: «Бог оставил на земле для защиты христианского мира два меча. Папе дан духовный меч, импера-

¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права; эпоха формирования. М., 1994. С. 362

тору — светский... Всех тех, кто выступает против папы, кого он не может принудить к подчинению посредством духовного приговора, должен принудить император посредством светского приговора. Так же и духовная власть должна помогать светскому приговору, когда он нуждается в этом»¹. Таким образом, церковь имела верховную юрисдикцию над императором в вопросах вероучения, в вопросах, связанных с церковной собственностью, и в области семейного права (особенно в вопросах развода). Но в реальной жизни все было иначе: в X—XI века короли фактически руководили римскими епископами даже в делах, касающихся религиозного учения. Таким образом, и светский, и духовный «мечи» оказывались в одних руках — в руках светской власти, а сама доктрина была направлена на укрепление власти императора в светских и духовных делах.

Очевидно было, что такое положение, явно ущемлявшее интересы церковных иерархов, не могло длительное время удовлетворять церковь. Уже во II половине IX века папа Николай I утверждал, что папская власть распространяется не только на архиепископов и епископов в церкви, но и на императоров, тогда как священнослужители не подлежат юрисдикции императора. Но если ранее недовольства носили подобный имплицитный характер, то в X—начале XII веков они стали проявляться в форме открытых выступлений. Показательным является пример аббатства Клуни, которое возглавило мощное движение за освобождение церкви от гнета феодальных и церковных властей. Это был первый в истории централизованный монашеский орден, и именно его структура послужила моделью для католической церкви в целом.

Можно найти множество примеров проявления недовольства со стороны церкви политикой светских властей. Так, к примеру, сложившаяся к середине XII столетия так называемая Ломбардская Лига, в состав которой вошли четырнадцать крупнейших итальянских городов (Милан, Венеция, Парма, Бергамо, Верона, Болонья и другие), открыто выступила против императора Фридриха I, написав в 1180 году папе, что они выдержали атаку императора, чтобы тот не смог подавить свободу церкви.

Несколько слов необходимо сказать о политическом устройстве Италии конца XI—начала XII веков — периода оформления правовой доктрины церкви и государства. В этот период у конгломерата городов появляется один правитель — так называемый подеста (podesta), который собирает власть в свои руки, что приводит к кон-

¹ Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования. М., 1985.

солидации правовых норм, а затем и кодификации постановлений законодательных органов общин. Эти нормы носят сугубо светский характер; а вопросы богослужения и веры относятся к юрисдикции католической церкви во главе с епископом Рима. Совокупность же прав, которые касаются соблюдения религиозных норм и доктрин в пределах того или иного города, включается не в комплекс городского права, а относится к каноническому праву римской церкви.

К XI веку становится очевидно, что церковь, как уже довольно значимое не только в духовном, но и в политическом плане, образование более не может занимать подчиненное положение в структуре государственно-церковных отношений. И предпринимается смелая попытка утвердить римскую церковь как независимую, корпоративную, политическую и юридическую организацию во главе с епископом Рима.

В 1070 году некий монах Гильдебранд в качестве папы Григория VII (в это время папой был Александр II (1061-1073)) открыто выступил против императорской власти, провозгласив юридическое верховенство папы над всем христианским населением, а также юридическое верховенство духовенства над светской властью (вплоть до права пап низлагать императоров). В 1075 г. Григорием VII был составлен документ, который вошел в историю под названием «Диктаты папы» (*Dictates Papae*). Состоял этот документ из четко сформулированных двадцати семи статей, в которых постулировалось, что Римская католическая церковь является божественным институтом, сотворенным непосредственно Господом, а потому именно римский епископ единственный обладает правом именовать себя «вселенским», а его имя торжественно провозглашалось по всем церквям. Согласно «Диктатам», Папе римскому передавалась вся совокупность законотворческих полномочий, он один устанавливал списки канонических книг (или с его одобрением); без его приказа ни один синод не получал статуса всеобщего. Он один выносил и отменял приговоры, не подчиняясь никаким указаниям, как со стороны духовных, так и светских лиц. Папа также обладал правом низлагать не только епископов, но и императоров. В Апостольский престол поступали на рассмотрение особо важные дела любой католической церкви (*causae majores*). Кроме того, слово любого папского легата на соборе, независимо от его ранга, имело гораздо большее, в юридическом плане, значение, нежели голоса всех других епископов: папский легат мог вынести решение и низложить

любого епископа. Таким образом, в данном документе была сформулирована программа папской теократии.

После издания этого документа Григорий VII направляет его императору Генриху IV, который в ответном письме проклинает папу с требованием освободить папский престол. Григорий VII отлучает императора от церкви и низлагает его, после чего в январе 1077 года Генрих IV с раскаянием прибывает к папе в Каноссу, а папа аннулирует отлучение и низложение. Такое проявление покорности светской власти по отношению к духовенству свидетельствует о практической победе церкви в борьбе за собственную автономию и независимость во внутренних вопросах и за возможность оказывать влияние на политику государства. Впервые в истории церковь получила статус юридического лица, не подлежащего светскому контролю. Но вместе с этим церковь превращалась в один из важнейших институтов в политической системе страны, с помощью которого можно было регулировать всю государственную политику страны.

После того как в 1077 году Генрих IV принял условия «Диктатов», Григорий VII в 1078 году издает новый документ—декрет, основным требованием которого был запрет инвеституры со стороны светских лиц, будь то даже император; такая инвеститура была лишена апостольского одобрения, а само лицо объявлялось отлученным от церкви. Этот декрет вновь обострил отношения между императором и папой и вызвал новые противостояния, известные в истории под названием «война за инвеституру». Итогом долгих дипломатических и военных конфликтов стало подписание в 1122 году Вормского конкордата, который лишь частично ослабил проблему, оставив много нерешенных вопросов. Основные положения конкордата заключались в следующем: папа давал свое согласие на возможность присутствия императора во время выборов и назначений церковных должностей, также признавал право императора вмешиваться в споры по ходу дискуссий. Император, со своей стороны, давал церкви гарантию полной свободы при избрании епископов и аббатов и впервые отказывался от вручения им кольца и посоха как символов государственной власти над духовенством. Но в отношении германских прелатов были введены некоторые ограничения: так, еще до посвящения в духовный сан, они должны были присягать императору на верность, тогда как сам император присваивал им так называемые регалии, то есть права собственности, управления и правосудия. По отношению к прелатам Италии эти ограничения не действовали: итальянские прелаты около полугода после церков-

ного посвящения не присягали императору и не исполняли вассальных обязанностей, а император не посвящал их в сан скипетром, как в отношении к другим легатам. Вормсский конкордат проводил взаимные ограничения позиций и полномочий императора и папы римского, но, по существу, они оба имели почти равные права на инвеституру, так что основной вопрос — вопрос процедуры назначения и освобождения от должности императором или папой — так и остался нерешенным.

Основным следствием Григорианской реформы явилось полное отделение светской (saeculum) власти от сакральной (spirituales), что сделало возможным установление определенных границ церковной юрисдикции. В правовой науке принято рассматривать каноническое право (с XII века — *jus canonicum*, а с XIII века — *corpus juris canonici*) как следствие из системы римского права, существовавшего преимущественно на территории Византии в VI веке. Канонисты, составляя свод нового права, конечно, обращались к понятиям и нормам римского права, особенно в тех областях, в которых они были более всего разработаны (например, договорное и процессуальное римское право). Но необходимо учитывать то влияние, которое оказало на новую систему права традиции германских народов, а также «библейское» право христианского мира.

Правовые полномочия церкви распространялись, в первую очередь, на духовных лиц: церковь имела юрисдикцию над духовенством во всех вопросах, а над мирянами — только в вопросах, касающихся ереси, колдовства, святотатства, ростовщичества, клеветы и наговоров, определенных половых и брачных проступков, а также в вопросах осквернения религиозных мест, надругания над объектами религиозного культа и в случае причинения физического вреда священнослужителям. Любой элемент греховности в проступке делал его подчиненным юрисдикции церкви. С XII века церковь осуществляла контроль над юридическим образованием в университетах¹. Юрисдикция церкви распространялась на студентов, бедняков, вдов и сирот, евреев в делах против христиан, а также участников крестовых походов и путешественников, моряков и купцов.

Человек в западном христианском мире жил в ситуации плюрализма правовых систем, одной из которых была система канонического права, многие положения которой имеют общие черты с принципами гражданского права. Так, из церковного таинства вен-

¹ *Sherman G. PABrief History of Medieval Roman Law. N.Y., 1919. P. 638.*

чания возникает брачно-семейная отрасль канонического права; из юрисдикции церкви над бенефициями — каноническое право собственности; из ведения церкви за завещаниями возникает наследственное право; юрисдикция над грехами порождает каноническое деликтное право, а над клятвами — каноническое договорное право. Такая четкая системизация в области церковного права позволяет сделать вывод о том, что к XII веку церковь уже сложилась как организованная правовая единица, функционирующая на основе конституционного принципа правового ограничения компетенции и власти.

Теперь рассмотрим поподробнее основные подсистемы канонического права.

I. Каноническое брачно-семейное право¹

После Папской революции все семейные отношения должны были основываться на таинстве брака. Христианская идея брачных отношений прошла длительный путь становления и борьбы с устойчивыми племенными и феодальными обычаями. Каноническое право XII века во многом упростило и ослабило препятствия к браку, основанные на кровнородственных отношениях, и смягчило наказуемые деяния, которые можно было искупить вступлением в законный брак. Церковь признавала брак между католиком и еретиком, или отлученным от церкви, а также между рабом и свободным или крепостным.

Но для того, чтобы таинство брака приобрело законную силу, необходимо было, чтобы обмен обещаниями носил добровольный характер, а не был заключен по принуждению. Католическая церковь отвергает развод, за исключением двух случаев: когда один из супругов уходил в монашеский орден или когда один супруг был христианином, а другой — язычником. Причем церковь постулировала абсолютное равенство партнеров в браке перед Богом, а, следовательно, и равенство обязательств. Но в целом церковь принимала те ограничения, которые светский закон накладывал на брачно-семейные отношения: в первую очередь, это касалось ограничений гражданских и имущественных прав женщин.

¹ *Le Bras G. Canon Law, Ed. C.G. Gmmp, E.F. Jacob. The Legacy of the Middle Ages. Oxford, 1926. P. 345.*

II. Каноническое право собственности

Церковь является одним из самых значительных землевладельцев, а потому в своей экономической практике ей часто приходится сталкиваться с вопросами владения, пользования и распоряжения как своей, так и светской собственностью. Большое влияние на церковное право собственности оказала система светского права, а потому четко прослеживается феодальный характер канонического права собственности. Новая церковная собственность возникла, как правило, в результате акта дарения, а потому не являлась священной, но обладала рядом привилегий: любая собственность церкви носила корпоративный характер, в силу чего была призвана служить целям корпорации (то есть церкви) и освобождалась от налогообложения. Широко была распространена практика пользования, которая предполагала наличие трех сторон: дарителя, дарополучателя (доверенное лицо бенефициария) и бенефициария (глава собственности и связанной с ней благами). Церковные юристы впервые ввели понятие фонда как корпорации имущества, а также разработали правовые средства защиты собственности¹.

III. Каноническое наследственное право

Составление завещания считалось религиозным актом выражения последней воли, так как смерть без завещания рассматривалась церковью как греховность, а все имущество при этом целиком переходило в ведение церкви. Но с XII века, согласно новым нормам канонического права, жена и дети умершего без завещания получали определенную долю наследства. Церковь, таким образом, выполняла функцию социальной и материальной защиты вдов и сирот. Кроме того, с XII века в каноническом праве наследования появились два новых института, а именно институты исполнителя завещания (душеприказчика) и опекуна. Любое завещание в присутствии священника получало законную силу. Такие нововведения вызвали недовольство со стороны светских властей, так как церковное наследственное право прямо вмешивалось в политические, социальные и экономические дела государства.

¹ *Hannan J. The Canon Law of Wills. Washington, D.C., 1934. P. 135-140*

ГУ. Каноническое договорное право

Многочисленные экономические сделки между церковными корпорациями требовали определенной степени систематизации договорных отношений. И в XII веке церковь осуществила такую систематизацию на основании детально разработанного римского договорного права. В частности, римское право предусматривало четыре способа заключения договора:

- 1) вследствие произнесения определенной словесной формулы;
- 2) через официальную запись в учетной книге;
- 3) предоставлением указанного в договоре предмета (заем или залог);
- 4) неформальным выражением согласия.

Канонисты заимствовали у римских юристов несколько типов договоров, но, в качестве основополагающего, они вычленили принцип причинности. Причина, или *causa*, обозначала понятие предшествующего морального обязательства сторон и была той основой, которая придавала договору законную силу, придавала ему действительность. По мнению канонистов, невыполнение обязательств по договору являлось проявлением греховности, так как было равносильно лжи, и стороны при заключении договора руководствовались принципом «*раста sunt servanda*» («соглашения надо соблюдать»). Кроме того, осуждая корыстную прибыль и чрезмерное накопительство, церковь начала систематизировать право ростовщичества. Грех ростовщичества церковь видела, в первую очередь, в даче денег взаймы ради прибыли и наживы; понятие ростовщичества распространилось также и на продажу товаров в кредит по завышенной цене. Тем не менее, канонисты ввели особый термин (*interesse*) для обозначения процента как законной платы, чтобы отличать ее от греха ростовщичества. Все эти изменения в системе канонического договорного права способствовали значительному росту торговой и финансовой деятельности в XII веке.

V. Каноническое уголовно-процессуальное право

В результате событий Папской революции в XII веке возникает новая система уголовного права, существенно отличающаяся как от господствовавшего в западной церкви права покаяния, так и от свет-

ского права. Если ранее грех понимался как состояние отчуждения от подлинного человеческого бытия, то есть отчуждение «от Бога», то теперь грех выступает в качестве правовой категории, то есть является конкретным общественноопасным деянием, за которое следует обязательное наказание. В данной подсистеме канонического права тесно переплетаются «божественное» право и «человеческое». Так, например, запрещалось казнить человека не в своем уме по причине его невозможности исповедоваться перед смертью, а, следовательно, невозможности искупления им своих грехов. Понятия греха и преступления были синонимичными, и многие правонарушения против человека рассматривались как таковые против Бога. Но в результате реформ в данной области канонического законодательства произошло четкое процессуальное разделение понятий светского преступления и «греховного», подлежащего церковной юрисдикции¹. Три условия подсудности греха церковному суду выдвинул в своем произведении «Этика» Пьер Абеляр². По мнению Абеляра, чтобы обрести статус преступного, грех должен носить характер тяжкого правонарушения; чтобы заслужить наказания по приказу церкви, это должен быть смертный грех. Вторым необходимым условием Абеляр называет внешнее проявление греха, так как люди могут видеть только внешнее проявление греховности человека, и только Бог видит и судит внутренние мотивы греховных поступков и помыслов человека. Кроме того, греховное деяние должно быть достаточно значимым для жизни общества и церкви, чтобы вызвать в них ответную реакцию в виде наказания. Все эти принципы в уже более проработанной форме можно найти у одного из величайших правоведов своего времени — Грациана (в создании правовой системы руководствовался принципами не «божественного», а естественного права человека; разделял понятия *lex*, как законодательство, и *ius*, как справедливость и правосудие; считал необходимым все законодательные акты, и государственные, и церковные, подвергать строгой проверке на соответствие естественному праву и принципу разумности).

Еще одним важным шагом в развитии канонического уголовного права явилось законодательство о еретиках. С XII века понятие ереси вышло за рамки только лишь духовного проступка и приобрело статус государственной измены, караемой смертной казнью. Если подсудимый настаивал на своих еретических воззрениях, то после

¹ *Cappelletti M. and Perillo J. M. «Civil Procedure in Italy». The Hague, 1965. P. 35—36*

² *Абеляр П. «Теологические трактаты». М., 1995. С. 249—285*

осуждения в церковном суде его передавали государственному суду для осуществления смертного приговора. Таким образом, сферы церковной и государственной юрисдикции снова пересекались, а их законодательное разграничение носило весьма условный характер. Так, любое совершенное представителем духовенства и запрещенное государственными властями деяние могло попасть в область церковного судопроизводства. При этом церковь устанавливала четкие определения светских преступлений, совершенных священнослужителями, которые являлись грехом: они должны были быть совершены с умыслом, носить аморальный или антисоциальный характер, в них должно было проявляться явное неуважение к церкви, они не должны оправдываться серьезными обстоятельствами.

Итак, мы рассмотрели основные отрасли канонического права, возникшие на рубеже XI—XII веков, и обратимся теперь к конституционным основаниям системы канонического права, а также к самой структуре внутрицерковного управления.

Основным конституционным принципом римской католической церкви является принцип юридического разграничения компетенции и власти церкви как политико-правового образования и церкви как духовного единства верующих. В связи с этим любой обряд таинства, с одной стороны, имеет отношение к некоей божественной реальности, а с другой стороны, он имеет определенно правовой характер для церкви как реально действующей корпорации верующих. Так, например, совершив обряд причащения, человек не только приобщается к миру божественного, но также он становится членом церковной общины и, как член корпорации, получает все ее права и обязуется выполнять определенные обязанности. И такое разделение компетенции можно найти во всех отраслях канонического права церкви. В XII—XIII веках папство создало достаточно эффективную систему управления, которая, с незначительными изменениями, действует до сегодняшнего дня. Во главе этой административной системы стоит папа римский; и хотя принцип выборности и ограничивает абсолютизм папы, он официально является носителем высшей правительственной власти в католической церкви: папа обладает полнотой власти (*plenitudo potestatis*) и полнотой авторитета (*plenitudo auctoritatis*) в церкви. Помощь в ведении дел и управлении оказывает Папская канцелярия; вопросами дохода престола и налогообложения занимается Апостольская палата, имеющая свой собственный суд. Папа, с помощью судебных аудиторов — кардиналов и епископов — председательствует на суде

общей юрисдикции (консистория), который является первой апелляционной инстанцией. С XIII—XIV веков судебные аудиторы образуют отдельный постоянный апелляционный суд по гражданским и уголовным делам; также с XIV века появляется верховный церковный суд Рота. Всеми духовными делами (исповеди, покаяния) ведал Пениitenciарий. На региональном и местном уровнях папа осуществляет свое правление через посредничество папских легатов. С III века в римской католической церкви существует институт назначаемых папой делегатов. На местном уровне почти все свои полномочия папа передает назначаемому им прокурорскому легату: он получает право принимать решения и действовать от лица папы. Судья-уполномоченный имеет право осуществлять судебную власть папы в конкретных делах на местах. В систему папского управления входят также папские сборщики налогов, папские банкиры, ведущие вопросы займов и кредитов, а также нунции — до XVI века обладали ограниченными полномочиями в вопросах папского представительства. Папу можно было осудить только в случае его очевидного отступления от веры. Папа был обязан служить интересам церкви, он не мог издавать законы, приносящие вред церкви. Из выше написанного следует, что церковь осуществляла свое управление через строгую систему правовых институтов, что делало ее (церковь) схожей по внутренней структуре и принципам функционирования с государством.

Итак, как мы видим, Григорианская реформа явилась поворотным пунктом в процессе формирования и конституирования отношений между государством и римской католической церковью. В итоге этой реформы духовенство окончательно оформилось в отдельную самостоятельную и достаточно влиятельную в политическом и экономическом плане социальную группу. Сложно переоценить значение Папской революции и в области права: реформы Григория VII положили начало выделению двух различных отраслей права — канонического и светского, — каждая из которых вырабатывала свои собственные критерии для определения границ своего суверенитета, а также прав и обязанностей своих членов. Новая система канонического права XI—XII веков включала в себя только такие правовые отношения, которые относились к юрисдикции церкви как корпоративного правового образования. Все другие виды правовых отношений попадали в ведение государства или в область совместной юрисдикции государства и церкви. На протяжении XI — XIII веков из системы канонического права постепенно выде-

лялись частично обособленные своды правовых норм, относящихся к разным отраслям права. Так возникают канонические отрасли наследственного, семейного, договорного, уголовного права, права собственности. Но канонисты XII—XIII веков не предпринимали попыток организовать эти отрасли как самостоятельные подсистемы правовых норм. Категории канонического права естественно сформировались из решений стоящих перед церковными судами конкретных юридических проблем.

Завершая краткий экскурс в историю формирования государственно-церковных отношений в Италии, необходимо отметить, что и в современный период они отмечены определенной спецификой, обусловленной тем, что именно в Италии, а точнее на территории ее столицы располагается город-государство Ватикан — международный религиозно-политический центр Римско-католической церкви во главе с Папой римским, епископом города Рима, верховным понтификом Вселенской Церкви, архиепископом и митрополитом Римской провинции, сувереном Ватикана. Католическая церковь Италии более тесно, нежели в других странах, связана с Ватиканом. Нередко даже церковь Италии отождествляют с Ватиканом, так как ее главой является сам Папа римский, а не один из кардиналов, как в других странах. Папская власть начала формироваться в то время, когда Римская империя пребывала в состоянии кризиса, и в этих условиях католическая церковь выступила как объединяющий фактор в борьбе против варваров. Будучи, по преданию, основанной святым Петром, Римская церковь получает божественное обоснование своей первенствующей роли не только на территории Италии, но и во всем христианском католическом мире. После распада Римской империи в 395 году в силу многочисленных внутривластных неурядиц значительная часть политических и административных прав оказалась в руках епископов Рима. Именно с этого момента в истории католицизма берет свое начало тенденция церковных иерархов открыто заявлять о своих правах не только в духовной, но и в политико-правовой сфере. Причем, явно прослеживается следующая закономерность: Римско-католическая церковь заявляет о своем духовном влиянии во всем христианском мире, вне национальных границ, и одновременно о политическом господстве на территории Итальянского государства. С другой стороны, и верховные светские правители, не имея духовного сана, выполняли, бесспорно, религиозные функции, выступая как «наместники Христа».

Обратимся теперь непосредственно к законодательно-правовой базе взаимоотношений государства и церкви в Италии в XX веке. Католицизм отличается от других религиозных конфессий тем, что имеет единственную строго упорядоченную организацию, во главе которой находится один руководитель — Папа римский — монарх теократического города-государства Ватикана, в руках которого сосредоточены высшая законодательная, исполнительная и судебная власти. Тип отношений между государством и церковью в каждой отдельной стране определяется целым комплексом исторических, социально-политических, экономических факторов, а также спецификой традиций в правовой системе данной страны. Как уже отмечалось выше, регулирование государственно-церковных отношений в странах с преобладанием католицизма имеет ряд особенностей, связанных с тем, что правовое положение Римско-католической церкви в этих странах закреплено не только в законодательстве данного государства, но также в правовой системе Ватикана, участие которого является необходимым при установлении правового статуса церкви. Являясь субъектом международного права, Святой престол строит свои отношения с другими государствами (в том числе и с Италией) на основании международных соглашений, самой распространенной формой которых является конкордат. В данного рода соглашениях фиксируется нормативно-правовое положение Римско-католической церкви на территории того или иного государства, а также определяются права и обязанности церкви и ряд других положений, касающихся регулирования государственно-церковных отношений. Существуют две формы заключения конкордатов: международный договор заключается либо в форме одностороннего юридического акта, и тогда конкордат будет именоваться буллой (если речь идет об особо важных вопросах) или бреве (вопросы второстепенного значения), если инициатива подписания исходит от церкви, либо конституцией, если инициатором выступило государство; но чаще практикуется второй вид конкордатов — в виде двустороннего нормативного акта (текст договора подписывается при обязательном участии обеих сторон, т.е. государства и Святого престола). К особому виду конкордатов относят т.н. округораспорядительные буллы — нормативные акты, издаваемые церковью, которые устанавливают изменения границ между епархиями на основании предварительной договоренности с государством. Довольно часто факты заключения конкордатов, обладающих статусом международных договоров, трактуются кон-

фессиональными правоведами как акты проявления так называемого двойного законодательства в рамках одного государства. Тем самым выдвигаются своего рода претензии на автономность канонической правовой системы. Однако необходимо учитывать, что решающую роль при этом играет именно государственная власть, так как, только пройдя соответствующую процедуру ратификации, конкордат вступает в свою законную силу. Этот факт, а также требование непротиворечия всех норм церковного законодательства Конституции Итальянской Республики, обеспечивают верховный статус внутривероисповедательской системы государства.

В настоящее время нормативной базой регулирования отношений между Итальянским государством и католической церковью являются следующие документы: Конституция Итальянской Республики 1947 г., в которой юридически закреплено положение Римско-католической церкви на территории Италии; Конкордат, заключенный в 1984 г. представителями властей Италии и Ватикана, и Дополнительный протокол к Конкордату 1984 г.; Латеранские соглашения 1929 года; Кодекс канонического права, а также другие законодательные акты (декреты Президента Итальянской Республики, циркуляр МВД Италии и др.).

В ст. 7 Конституции 1947 г. установлено, что государство и католическая церковь независимы и суверенны в принадлежащей каждому из них сфере, их отношения регулируются Латеранскими соглашениями, изменение которых не требует процедуры по пересмотру Конституции. Эти положения подтверждаются в ст. 1 Конкордата 1984 г. Конкордат 1984 г. определил правовой статус церкви в новых условиях и включил все изменения в социально-политической жизни Италии. Необходимость реформирования нормативной базы римско-католической церкви была вызвана рядом причин: в 1983 г. папа внес ряд изменений в Кодекс канонического права, к тому же стало очевидным несоответствие между ст. 1 Латеранских соглашений (католическая религия — единственная государственная религия в Италии) и ст. 8 и ст. 19, принятыми в Конституции 1947 г.

Ст. 8 Конституции провозглашает равенство и свободу всех религиозных конфессий, а также право не католических вероисповеданий создавать организации согласно своим уставам. Согласно ст. 19, все граждане Италии имеют право исповедовать свои религиозные верования в любой форме, индивидуальной или коллективной, пропагандировать их и отправлять соответствующий культ. Эти положения явно противоречат Латеранским соглашениям, и поэто-

му в п. 1 Дополнительного протокола постановляется считать ст. 1 соглашений недействительной. Конкордат 1984 года устранил многие противоречия внутри правовой доктрины католицизма, доведя тем самым до логического конца обновление церковного законодательства, которое было начато на II Ватиканском (XXI Вселенском) Соборе в 1962—1965 гг., целью которого было установление новых отношений церкви с политическим сообществом Италии. На Соборе была принята церковная Конституция—«Радость и надежда» («*Gaudium et spes*») или «О церкви в современном мире», согласно которой церковь и политическое сообщество Италии признавались независимыми и автономными в соответствующих областях. В документе содержались важные принципы правового регулирования государственно-церковных отношений: во-первых, подтверждались независимость и суверенитет церкви и государства каждого в своей компетенции; во-вторых, говорилось, что, несмотря на различие «божественной» и «человеческой» природы властей, церковь и государство взаимозависимы друг от друга, так как имеют дело с одной реальностью — обществом. В документе утверждалось также, что система конфессионального управления церкви ограничивается в области своего применения: власть церкви распространяется только на верующих и только в отношении вопросов догматики и культа. Таким образом, полностью запрещалось любое участие церкви в деятельности светских властей. Церковь признавалась компетентной лишь в производстве морально-нравственных норм. Одним из важнейших пунктов было положение о регулировании государственно-церковных отношений путем заключения международных договоров в форме конкордатов, признаваемых источниками канонического и государственного права.

Итак, как уже отмечалось ранее, Конкордат 1984 г. явился итоговым документом в сфере реформирования конституционно-правовой базы отношений между государством и церковью. Согласно ст. 2 п. 1 Конкордата, Итальянская Республика признает за католической церковью полную свободу осуществлять пасторскую, воспитательную и благотворительную миссию; церкви гарантируется свобода организации, публичного отправления культа, церковного образования и церковной деятельности, а также свободу юрисдикции по церковным вопросам. Ст. 2 п. 3 обеспечивает католикам полную свободу собраний, выражения и распространения мнения в устной, письменной и любой другой форме. Что касается определения территориальных границ епархиальных и приходских округов,

а также назначения глав церковных учреждений, то в ст. 3 п.п. 1 и 2 говорится, что эти действия свободно осуществляются церковными властями при предварительном извещении соответствующих компетентных гражданских органов. Ст. 7 п.п. 1, 2 Конкордата 1984 подтверждает ст. 20 Конституции Италии: церковный характер и религиозные или культовые цели общества или учреждения не могут стать поводом для специальных законодательных ограничений или специальных фискальных мер в отношении порядка возникновения этих обществ и учреждений, или в отношении их юридической правоспособности и любых форм деятельности; Итальянская Республика по ходатайству церковных властей или с их согласия будет признавать статус юридического лица за церковными учреждениями, создаваемыми в Италии в соответствии с положениями канонического права и преследующими религиозную или культовую цель, и эти учреждения по статусу приравниваются к светским благотворительным и просветительским учреждениям. Для составления положений с последующими утверждениями сторонами при подписании настоящего Соглашения стороны создают на паритетных началах комиссию по урегулированию всех вопросов, относящихся к церковным учреждениям и их имуществу, и о пересмотре вмешательства Итальянского Государства в управление церковным имуществом (ст. 7 п. 6 Конкордата 1984). Из всего этого видно, что итальянская Римско-католическая церковь формально не подчинена государству ни в каких отношениях, а для принятия какого-либо решения необходимо прибегать к двусторонним соглашениям на совместной договорной основе, поэтому в церковно-правовой среде Римскую церковь принято относить к институтам *suī generis*. Так, в Дополнительном протоколе к Конкордату (п.п. 7, 1) говорится, что в целях выработки и составления соответствующих правовых процедур и механизмов для реализации новых положений Конкордата, стороны — Бюро Совета Министров Италии и Статс-секретариат Ватикана — договорились о создании согласительной комиссии по урегулированию проблем, возникающих при реализации норм Конкордата, а также для выработки положений по созданию соответствующих экспертных органов и порядка их функционирования. Согласительная комиссия была создана 13 февраля 1987 г.; она выполнила задачу по подготовке документов для включения норм Конкордата в конституционное право Италии в качестве его составной части. В частности, Согласительная комиссия подготовила проект по уточнению и определению характера преподавания

религиозных дисциплин в государственных учебных учреждениях. В ст. 9 Конкордата говорится, что Итальянская Республика гарантирует католической церкви право свободно создавать всех родов и ступеней учебные заведения и воспитательные учреждения, что Итальянская Республика в общих целях образования будет продолжать преподавание католической религии в государственных учебных заведениях всех видов, кроме университетов. По окончании работы комиссии было подписано решение об исполнении п. 5в Дополнительного протокола, в котором была утверждена программа преподавания католической религии в учебных заведениях страны, устанавливались порядок организации преподавания религии, в том числе и ее место в расписании уроков, а также критерии отбора учебных пособий и определялись основные направления профессиональной квалификации преподавателей.

Итак, как мы увидели, Итальянское государство и Святой Престол сотрудничают во многих областях, в частности, в области брачно-семейных отношений, образования, определения статуса религиозных организаций и церковных учреждений, а также охраны памятников исторического и художественного наследия и в др. областях. В этих сферах компетенции Святого Престола и государства пересекаются, несмотря на абсолютную самостоятельность и неподчиненность их правовых систем.

Ранее уже отмечались теократические претензии церковных властей на создание автономной правовой системы, и в настоящее время это еще раз подтверждается неприятием церковью всех законодательных актов, которые не явились результатом двусторонних соглашений и не носят характер международного договора, — это так называемые «*leges reprobatæ*», или «отвергнутые законы» — церковь их либо отвергает, либо временно подчиняется им в силу необходимости, но оставляет при этом за собой право признать их позже недействительными. Существует и другая группа законов — «*leges canonisatæ*» — «канонизированные законы», которые признаются церковными властями в особых случаях. Необходимо заметить, что все вышеперечисленные нормы конфессионального законодательства относятся лишь к области внешнецерковного правового регулирования, в которой Римско-католическая церковь выступает в качестве важного элемента в политической структуре общества. Такого рода регулирование включено в систему конституционных правоотношений, что следует отличать от внутрицерковного регулирования самой жизни церкви, которое основывается

исключительно на внутреннем церковном корпоративном законодательстве.

Таким образом, в соответствии с нормами конституционного права Итальянского государства, Римско-католическая церковь является самостоятельной организацией, обладающей особым аппаратом управления, административно-территориальной организацией, единой иерархической структурой и развитой правовой системой (каноническим правом), а также имеющая права и свободы на определенном роде деятельности в области своей компетенции.

Подводя итоги по рассматриваемой нами проблеме конституционно-правового регулирования в государственно-церковной сфере, можно сказать, что католическая церковь Италии строит свои правоотношения с государством по принципу взаимности и обоюдного согласия, при этом абсолютно исключаются любые действия в сфере правового ограничения со стороны государственных властей. Формально церковь не подчинена государству в правовых вопросах, но с одной существенной поправкой — любое постановление католической церкви должно быть необходимо санкционировано со стороны верховной законодательной власти государства. Исключение составляет лишь сфера внутрицерковных отношений, касающаяся регулирования конкретных вопросов внутренней жизни церкви. В сфере регулирования отношений с церковью (область конституционного права) на своей территории государство Италия применяет гибкую правовую систему. Католическая церковь, как один из важнейших социальных институтов в политико-правовой системе Итальянского государства, строит свои правоотношения с последним на базе одной из форм международного договора — конкордата, который носит двусторонний характер и подлежит процедуре ратификации в установленном государством порядке, что способствует дальнейшему развитию в сфере правоотношений между Итальянским государством и церковью «во взаимном сотрудничестве на благо человека и Страны» (ст. 1 Конкордата 1984 г.).

*Н.С. Кузьмин,
кафедра философии религии и религиоведения*

ИОАНН ПАВЕЛ III БЕНЕДИКТ XVI. ПОВЛИЯЕТ ЛИ ИЗБРАНИЕ НОВОГО ПОНТИФИКА НА ОТНОШЕНИЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ К ПРОБЛЕМАМ ГЛОБАЛИЗАЦИИ?

19 апреля 2005 года на Святой Престол в Риме взошел новый Папа — Бенедикт XVI, бывший кардинал Йозеф Ратцингер. Как неоднократно указывал в своих речах сам Папа, и как, вторя ему, отмечали в средствах массовой информации, перед новым Наместником Святого Петра стоит трудная задача. Необходимо принять на себя руководство католиками всего мира после такого великого человека, каким был его предшественник Иоанн Павел П. 25-летний понтификат Папы-поляка оказался чрезвычайно плодотворным. Благодаря своему личному обаянию и силе духа авторитет католической церкви чрезвычайно возрос, а сам папа стал едва ли не самым влиятельным духовным лидером всего человечества.

После его смерти на нового Папу легла очень большая ответственность — необходимо не только осуществлять определенную внутреннюю и внешнюю политику, но и не оттолкнуть от католической церкви всех тех, кто был привлечен в ее лоно или оставался в ней благодаря высокому авторитету, личному обаянию и действиям Иоанна Павла II. Необходимо решать насущные проблемы церкви и в то же время считаться с тем, что вся

деятельность нового Папы неизбежно будет сравниваться с делами его предшественника, а сам Бенедикт XVI будет безусловно находиться в тени образа Иоанна Павла II по крайней мере в течение первых лет своего понтификата.

В связи с этим было бы не безынтересно ответить на вопрос, что можно ожидать от нового Папы, а, следовательно, и от всей католической церкви, в отношении такого современного феномена, как глобализация.

Прежде всего, необходимо определить отношение к глобализации Иоанна Павла II. Для решения этого вопроса можно обратиться к сборнику тезисов конференции «Глобализация: этические и институциональные проблемы», проведенной в апреле 2001 года в рамках VII Пленарной Сессии Папской Академии Общественных наук. Ниже приводится впервые переведенный на русский язык текст обращения Иоанна Павла II к членам Академии, наиболее ярко характеризующий отношение понтифика к проблемам, которые ставит перед современным обществом глобализация.

Обращение Иоанна Павла II участникам 7-й пленарной сессии Папской Академии Общественных Наук Апрель 2001 года.

«С крахом социалистических режимов Центральной и Восточной Европы, так сильно повлиявших на страны Третьего Мира, человечество вступило в новую фазу, в которой рыночная экономика завоевала практически весь мир. Это привело не только к растущей взаимозависимости экономических и социальных систем, но также к распространению новых философских и этических идей, основанных на новых условиях жизни и труда, распространившихся сейчас практически по всему свету. Церковь внимательно изучает эти новые факты в свете своей социальной доктрины, поэтому ей крайне необходимо углублять свои объективные знания этого нового феномена. Поэтому церковь ждет от вашей работы озарений, которые приведут к более глубокому пониманию этических аспектов процесса глобализации.

Экономическая глобализация — сложный и быстроразвивающийся процесс. Его основной характеристикой является ускоряющееся разрушение преград для перемещения людей, капиталов и товаров. Следствием этого является триумф рыночной экономики, что в свою очередь приводит к быстрым изменениям в социальных системах и культурных сферах жизни различных обществ. Многие люди, особенно пострадавшие от этого, воспринимают этот процесс как некую давящую на них внешнюю силу, а не как процесс, в

котором они могут принимать активное участие. В моей энциклике *Centesimus Annus* я отметил, что рыночная экономика является способом адекватного ответа на людские экономические потребности, в то же время уважающим их свободную инициативу, но этот ответ должен быть дан лишь при непосредственном контроле общественности. Теперь, когда коммерция и коммуникация больше не могут быть остановлены границами, всеобщее благо требует неких контролируемых механизмов, сопутствующих логике свободного рынка. Это жизненно необходимо для того, чтобы избежать сведения всех социальных взаимоотношений к экономическим факторам, и чтобы защитить эти взаимоотношения от новых форм маргинализации.

Глобализация а priori ни хороша, ни плоха, она будет такой, какой люди ее сделают. Никакая система сама по себе не является тупиком, и очень важно понимать то, что глобализация, как и любой другой системный феномен, должен служить человеку, являться залогом солидарности и общественного блага.

Одним из факторов, вызывающих озабоченность церкви в вопросе глобализации является то, что глобализация быстро стала культурным феноменом. Рынок как механизм обмена стал проводником новой культуры. Многие наблюдатели отметили навязчивый, даже насильственный характер рыночной логики. Она все более и более и на всех уровнях уменьшает те сферы, в которых человеческое общество может осуществлять добровольную и публичную деятельность. Рынок диктует свой собственный ход мыслей и действий, и накладывает отпечаток своих ценностей на поведение. Те, кто ему подвластен, часто представляют себе глобализацию в виде разрушительного цунами, угрожающего социальным нормам, которые защищали людей, и культурным ориентирам, которые задавали направление их жизни. Изменения в технологии и производственных взаимоотношениях происходят слишком быстро для того, чтобы общество адекватно на это реагировало. Социальные, правовые и культурные гарантии, таким образом, становятся жизненно необходимы, если индивидуумы и группы стремятся сохранить себя. Но глобализация часто рискует уничтожить эти тщательно выстроенные структуры, навязывая новый стиль работы, жизни и организации сообществ. Точно так же и медицинские открытия имеют тенденцию заставить законодателей врасплох. Сами исследования часто финансируются частными группами и их результаты оказываются коммерциализированными уже до того момента, когда обще-

ственный контроль получает шанс вмешаться в ход работы. Здесь мы сталкиваемся с безграничным ростом открывающихся возможностей по сравнению со значительно более медленным духовным развитием человеческой природы, и доходит уже до того, что генетический код человека меряется в терминах выгоды и прибыли. Все общества осознают необходимость контроля над технологическим развитием, а также необходимость испытывать уверенность в том, что новые открытия не нарушают фундаментальных человеческих ценностей и не вредят общественному благу.

Подтверждение первостепенного значения этики соотносится с основополагающими требованиями человека и человеческого сообщества. Но не все формы этики достойны своего имени. Мы наблюдаем появление примеров этического мышления, являющегося побочным продуктом глобализации и несущего на себе печать утилитаризма, считающего пользу основой нравственности. Но этические ценности не могут диктоваться технологическими инновациями, и мериться эффективностью, т.к. они происходят из самой природы человека. Этика не может служить оправданию или узаконивают системы, но должна выступать гарантом всего того, что является человеческим в любой системе. Этика требует, чтобы система была направлена на нужды человека, а не на то, чтобы этот человек стал жертвой системы. Очевидным результатом этого является то, что этические комиссии сейчас в наши дни практически во всех областях должны быть абсолютно независимы от финансовых интересов, идеологий и пристрастных политических взглядов. Церковь со своей стороны продолжает утверждать, что этическая пронизательность в контексте глобализации должна основываться на двух неразделимых принципах:

1. Во-первых, неотъемлемой ценности человека, источника всех человеческих прав и всякого социального строя. Человек всегда должен быть целью, а не средством, субъектом, а не объектом, не товаром для продажи.

2. Во-вторых, ценность человеческих культур, которые никакая внешняя сила не имеет права умалять и более того, уничтожать. Глобализация не должна стать новой версией колониализма. Она должна уважать разнообразие культур, являющихся, при всеобщей гармонии в отношениях между народами, ключами к пониманию жизни. В частности, она не должна лишать бедных того, что является для них самым ценным, включая их религиозную веру, т.к. истинная религиозная вера является самой яркой декларацией че-

ловеческой свободы. Вступая в процесс глобализации, человечество не может больше обходиться без общей этической программы. Это не значит главенство какой-либо социально-экономической системы или культуры, которая насаждала бы свои ценности и этические критерии. То, что нормы социальной жизни должны быть предметом поиска заложено в самой природе человека так же, как и в природе всего человечества, вышедшего из рук Создателя. Такой поиск необходим, если глобализация это не просто другое имя для роста относительности ценностей и гомогенизации культур и стиля жизни. При всем многообразии культурных форм, универсальные человеческие ценности существуют и именно на них, как на ведущей силе всего прогресса, должно делаться ударение.

Церковь продолжит работать со всеми людьми доброй воли, чтобы гарантировать, что победителем в этом процессе станет человечество в целом, а не просто богатая элита, которая контролирует науку, технологию, коммуникации и ресурсы планеты, в ущерб абсолютному большинству. Церковь серьезно надеется, что все созидательные элементы общества будут действовать сообща, чтобы способствовать такой глобализации, которая станет помощником как отдельного человека, так и всего общества в целом»¹.

Из этого обращения очень хорошо видно, как Иоанн Павел II относился к процессу глобализации: стирание границ, технологический прогресс и экономический рост ничто без соответствующей направленности на благо всего человечества, на духовный рост и искоренение несправедливости. В качестве конкретных шагов Папа предлагает наделить различные общественные объединения цензорскими полномочиями, чтобы контролировать процесс развития.

Итак, позиция Иоанна Павла II ясна. Следующий вопрос, на который необходимо дать ответ — будет ли Бенедикт XVI продолжать политику своего предшественника в отношении глобализации, или уже сейчас, буквально через несколько месяцев после восшествия его на престол можно говорить о смене курса? Чего ждать от нового Папы в вопросах, касающихся современных проблем человечества?

Вступив на престол, Йозеф Ратцингер взял имя Бенедикта XVI, что свидетельствует о том, что в какой-то мере он намерен продолжать политику Бенедикта XV или, по крайней мере, считает себя в какой-то степени его приемником. Первая половина понтификата Бенедикта XV (1914—1922) пришлось на годы Первой Мировой

¹ Address of The Holy Father to the participants of the Seventh Plenary Session // Globalization. Ethical And Institutional Concerns, \&tican City 2001. P. 27—29.

Войны и деятельность Папы в это время была практически полностью направлена на восстановление мира. В канун войны папство оказалось практически в полной международной изоляции, и перед новым Папой ставилась сложная задача поднять международный авторитет папства. Отчасти это можно было сделать, выступая инициатором мирных переговоров и посредником между воюющими сторонами. Но ситуация осложнялась тем, что ни одна из сторон не была довольна деятельностью Ватикана: Германия и Австро-Венгрия осуждали Папу за то, что он не поддерживает мирные договоры, выгодные для этих стран, а Антанте не нравилось, что Папа так и не осудил агрессию Германии, в самом начале войны заявив о своем строгом авторитете, что в глазах Англии и Франции означало симпатию к агрессору.

Как бы то ни было, но несмотря на все трудности, к концу своего понтификата Бенедикту XV благодаря талантливой дипломатии удалось значительно повысить международный авторитет папства и установить дипломатические отношения со всеми ведущими державами того времени. «Благодаря блестящей дипломатии Бенедикта XV папство вновь стало пользоваться международным авторитетом; в начале 20-х годов число послов, аккредитованных при Святом престоле, достигло 25 человек»¹.

Бенедикт XV вошел в историю как папа-дипломат и, видимо, Йозеф Ратцингер тоже собирается проводить активную дипломатическую деятельность для увеличения международного влияния Католической церкви.

Что же касается проблем общественного развития, то 24 апреля 2005 года на торжественной мессе, знаменующей собой начало понтификата, Бенедикт XVI указал на то, что некоторые намеки на его видение своей задачи, некоторые наброски программы его правления изложены им в «Первом Послании членам Коллегии Кардиналов» от 20 апреля 2005 года. Ниже приведен перевод отрывка из папского послания, касающийся видения новым папой проблем, встающих сегодня перед мировым сообществом.

«Снова и снова я возвращаюсь в своих мыслях к незабвенному дню похорон моего предшественника Иоанна Павла II, когда главы государств, люди из всех социальных слоев и особенно молодежь собрались у его тела в незабываемом порыве любви и восхищения. Весь мир смотрел на него с надеждой, и средства массовой информации дали возможность людям со всех концов земли принять

¹ ГергейЕ. История Папства. М., 1996. С. 355—356.

участие в церемонии прощания. Для многих это участие было еди-
нодушным адресованным папе призывом современного человече-
ства о помощи. Человечества, уставшего от неуверенности и страха,
человечества, вопрошающего себя о своем будущем.

Сегодня церковь должна вспомнить о своей обязанности снова
напомнить миру слова Того, кто сказал: «Я — свет миру; кто последу-
ет за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни»
(Ин 8:12). Новый Папа знает, что его задача состоит в том, чтобы
заставить свет Христа засиять перед современниками.

Зная это, я обращаюсь ко всем людям, включая приверженцев
других религий, а также всех тех, кто просто ищет ответы на глав-
ные вопросы жизни, и пока еще их не нашел. Я обращаюсь к ним
со смирением и чувством глубокой любви и хочу их заверить, что
церковь хочет продолжить открытый и искренний диалог с ними,
направленный на благо общества и всего человечества.

Я также прошу у Господа единения и мира для всего человече-
ства и заявляю о готовности церкви к сотрудничеству ради достижения
истинного и позитивного общественного развития, жидущегося на
уважении достоинства каждого человека.

Я также сделаю все, что в моих силах, чтобы и дальше развивать
многообещающий межкультурный диалог, инициированный моим
почтенным Предшественником, для того, чтобы достигнутое в ходе
него взаимопонимание легло в основу лучшего будущего для всех
нас»¹.

Итак, Бенедикт XVI, как следует из его слов, считает, что че-
ловечество, неуверенно топчущееся на пороге завтрашнего дня,
сомневающееся и боящееся сделать шаг в будущее ждет помощи от
церкви в решении многих своих проблем на пути к прогрессивному
общественному развитию и достижению всеобщего блага.

Следовательно, новый Папа ни в коей мере не расходится во
взглядах со своим предшественником, по крайней мере на этом,
еще очень раннем этапе своего понтификата. Таким образом, в воп-
росах дальнейшего развития общества он стоит на тех же позициях,
что и Иоанн Павел П. И хотя конкретно глобализации и связан-
ным с этим явлениям проблемам новый папа пока не посвятил от-
дельных слов, из вышесказанного можно сделать вывод о том, что

¹ First message of His Holiness Benedict XVI at the end of the Eucharistic
Concelebration with the members of the College of Cardinals in the Sistine Chapel
Wednesday, 20 April 2005, [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/
pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_en.html)

Бенедикт XVI разделяет взгляды предшественника на актуальные проблемы современности. Более того, насколько можно судить об этом сейчас, он намерен решать их теми же методами: путем активизации влияния церкви на процессы, протекающие в современном мире. Можно также предположить, что активизировать это влияние Бенедикт XVI собирается путем очень активной внешней политики, ведь в этом случае становится понятным мотивы, подтолкнувшие Йозефа Ратцингера к выбору своего папского имени.

Как бы то ни было, пока можно лишь строить самые различные предположения, ведь со времени вступления нового Папы на Святой престол прошло не многим более полугода, однако время несомненно покажет, насколько верны сделанные здесь сегодня предположения относительно будущего характера понтификата Бенедикта XVI.

*И.В. Куртина,
кафедра философии религии и религиоведения*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИО- РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ МАКСА ВЕБЕРА «КОНФУЦИАНСТВО И ДАОСИЗМ» В КОНТЕКСТЕ «ПОНИМАЮЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ»

Для науки XX века Макс Вебер стал знаковой фигурой, принадлежащей к числу тех универсально образованных умов, которых становится все меньше по мере роста специализации в области общественных наук¹. Его труды охватывают широчайший спектр как теоретических, так и практических вопросов, относящихся к социологии, политической экономии, праву, религии, философии и истории. Кроме того, творчество Вебера оказало воздействие на такое количество современных исследователей, вызвало такую бурю споров и дискуссий, что его можно с полным правом отнести к наиболее влиятельным мыслителям нашего времени². С другой стороны, веберианско-наследие сегодняшнего дня является источником разнообразных интерпретаций, относящихся как к основным тезисам, так и к методам и категориям его социологии, что стало отражением процесса понимания и переосмысления всей многогранности его трудов, а также, в

¹ Подробнее в *Гайдвико П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 28.

² Подробнее в *Knsler Dirk.* Max Weber, in: Knsler Dirk (Hg), *Klassiker des soziologischen Denkens.* Bd. II, Mbnchen, 1978. S. 175.

определенной степени, логическим продолжением его исследований, свидетельством чему служат многочисленные публикации последних лет и переводы работ самого Макса Вебера¹.

Многогранность веберовского наследия и сложность затронутых им вопросов создают определенные трудности для верного восприятия и осмысления целостного комплекса его социологии. Имеет место тенденция фрагментарного, отрывочного рассмотрения отдельных ее частей за пределами общего контекста, что может привести к ошибочному пониманию и интерпретации. Существует вероятность, что процесс вычленения отдельных фрагментов, таких как «тезис о протестантской этике», «типология господства», «постулат свободы от оценочных суждений», «конструкция идеальных типов», «характеристики бюрократии», «роль харизмы» приведет к тому, что творчество Вебера превратится в своеобразный кладезь «максим» и «истин», в которые каждый может вложить свой смысл в зависимости от ситуации и контекста, а сам Вебер превратится в «Гёте общественных наук» и займет подобающее ему место в «немецком музее культуры»². Отсюда совершенно справедливо возникает вопрос, представляет ли веберовское наследие актуальность и значимость, или же его можно отнести к истории и поставить на этом точку.

Несмотря на многочисленную критику и полемику с веберовскими выводами и постулатами, ответ на вышеобозначенный вопрос сводится к однозначному «да, актуально»³. Сегодня изучение веберовского наследия продолжается под новым углом зрения, с учетом новых реалий и перспектив. Благодаря этому процессу «фрагментарность» его восприятия постепенно отступает на второй план, отдельные постулаты и теоремы рассматриваются и интерпретируются в свете единства его социологической концепции, в системе основных

¹ -R&fer Dirk. Nefre Schriften zur Max Weber-Forschung, in: Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 55. Jg., Heft 1 (Mfirz 2003), S. 136—151. Перевод трудов Вебера на японский (1981), китайский (1987, 2000), английский (1988), русский (1994), польский (2004).

² Lepsius Reiner M. Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas, in: Albert, Gert u.a. (Hg.). Das Weber-Paradigma. Tübingen 2003. S. 32.

³ Данные проблемы получили глобальное освещение в работах В. Шлюхтера, В. Эберхарда, М.Р. Лепсиуса, Й. Вайса, Ш. Н. Айзенштадта, А. Цингерле, Т. Мещера, К. Бюнтера, М. Элвина, В. Момзена, П.П. Гайдено, В.И. Гараджи, Ю.Н. Давыдова и др. «Протестантская этика» и «Хозяйство и общество» были номинированы на звание важнейших трудов XX века «Международной ассоциацией социологов». В ряде стран, в том числе в Германии, России и Китае был отмечен так называемый «веберовский ренессанс».

методологических положений, понятийных установок и своеобразия веберовской постановки вопросов¹.

В данном контексте «Конфуцианство и даосизм»² Макса Вебера занимает особое место. Во всей своей целостности и уникальности, благодаря своему междисциплинарному характеру эта работа смогла стать воплощением основных положений веберовской социологии религии в сравнительной перспективе. Данное исследование представляет интерес как для религиоведов и социологов, так и для синологов, политологов и экономистов. Однако, пожалуй, ни одно исследование из обширного веберовского наследия не вызывало столько критики и негативных отзывов буквально начиная со времени своей первой публикации³, причем наиболее яростные негативные отклики имели место со стороны синологов, хотя «Конфуцианство и даосизм» Макса Вебера является первой попыткой систематического социо-религиоведческого анализа китайского общества.

Кроме того, некоторые исследователи склонны рассматривать сравнительную социологию религии как «вышедшую из моды», мотивируя это необходимостью скрупулезного изучения своеобразия и «уникальностей» культуры вне сравнительного контекста⁴. С учетом вышесказанного возникает вопрос, можно ли считать адекватными методы, анализ и выводы к которым пришел Вебер в результате своего исследования религий и общества императорского Китая. В поисках ответа на поставленную проблему необходимо обратиться к методологическим основам сравнительного социо-религиоведческого исследования Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм», рассмотреть особенности основных теоретических положений и концепций, на

¹ Свидетельством этому стала серия публикаций под ред. Вольфганга Шлюхтера: Schluchter Wolfgang. (Hg), *Max Webers Studie tiber das antike Judentum*, Frankfurt 1981; *Max Weber Studie uber Konfuzianismus und Taoismus*. Frankfurt, 1983; *Max Webers Studie liber Induismus und Buddhismus*, Frankfurt, 1984; *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt, 1985; *Max Webers Sicht des Islam*. Frankfurt, 1987; *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*. Frankfurt, 1988; *Religion und Lebensftmrung*. 2 Bde., Frankfurt, 1988; *Handlungs- und Strukturtheorie nach Max Weber*, in: *Berliner Journal fur Soziologie*, 2000. Jg. 10. S. 125-136.

² *Weber Max. Konfuzianismus und Taoismus*, in: *Weber Max. Gesammelte Aufsfitze zur Religionssoziologie*, Tbbingen. 1920.

³ *Rosthom Arthur von*. *Religion und Wirtschaf in China*, in: Melchior Palyi (Hg.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe fur Max Weber*. Bd. 2., Mttmchen-Leipzig, 1923. S. 221-233. *Sprenkel Otto B. van der*. *Max Weber on China*, in: *History and Theory*. 3 (1964). S. 384-370, *Yang C.K.* *Introduction to Max Weber*, in: *Max Weber, The Religion of China*. New York, 1964идр.

⁴ Анализ данного вопроса представлен в *Buss Andreas E.* *Max Weber and Asia*, Mflnchen, Kfiln, London, 1985. S. 67.

которые он опирается в своем анализе духовного и экономического развития китайского общества.

I. Основные положения веберианской социологии

Социология Макса Вебера в период своего становления находилась под влиянием идей неокантианцев баденской школы, в особенности Г. Риккерта, исторической школы во главе с Г.чШмоллером, австрийской школы теоретической политэкономии, которую представлял К. Менгер, испытала воздействие со стороны работ К. Маркса, стимулировавших интерес к проблеме возникновения и развития капитализма.

В общефилософском, мировоззренческом плане Макс Вебер проявлял интерес и, соответственно, испытал влияние со стороны философии И. Канта, Н. Макиавелли, Х Юббса, Ф. Ницше. Кроме того, сама социально-политическая ситуация в Германии, которая стала результатом наметившегося перехода от так называемого свободного капитализма к государственно-монополистическому, послужила своеобразным историческим фоном, стимулировавшим его становление как ученого и политика.

Социологией, по Веберу, «должна называться наука, которая ясно понимает социальное действие и посредством этого дает его причинное толкование в процессе развития и реализации»¹. Здесь исходным пунктом концепции является «социальное действие», то есть «поведение людей», заключающееся во «внешнем или внутреннем действии, воздержании от действия или допущении такового»².

Действие, как часть данного процесса, возникает тогда, «когда и поскольку действующий или действующие связывают с ним субъективно понимаемый смысл»³.

Действие становится «социальным» в случае, если оно, согласно его общему пониманию, «вводится в отношение к поведению другого и ориентировано на это в процессе своей реализации»⁴. Таким образом, в центре «понимающей сиологии» Вебера находится понятие «смысла», которое подразумевает «субъективно понимае-

¹ *Шьвег Max.* Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft Tubingen 1922. S. 1.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

мый смысл» фактически в конкретном историческом случае совершающего действие человека или «усредненный», приблизительный смысл определенного ряда случаев совершающих действие людей или же в понятийно-сконструированном «чистом» типе действующего или действующих¹.

Сущностной характеристикой концепции «смысла» становится его «сконструированность», то есть здесь речь не идет ни о «метафизически усвоенном «истинном» смысле, ни об «объективно верном» смысле. Для «генерирующего типа научного наблюдения» требуется изучение рационально понимаемых, «непосредственно и бесспорно интеллектуально наполняемых» частей подлежащего исследованию действия. При этом постулируется умозрительный «чисто целерациональный» процесс действия, то есть возникает вопрос о том, «как протекало действие без влияния иррациональных аффектов, таким образом все иррациональные компоненты обозначаются здесь как «помехи». Конструкция исключительно рационального действия является для социологии типом («идеальным типом») и служит для понимания настоящего, обусловленного различного рода иррациональностями (аффекты, заблуждения) действия как «отклонения» от него при чисто рациональном отношении к актуализирующему процессу»².

Методическая основа «целесообразности» позволяет вести речь о «рациональности» веберовской социологии, где «рациональность» понимается «исключительно в качестве методического средства». Данное понимание не должно вести к «вере в фактическое превосходство рационального над жизнью»³.

Если считать понятие «смысла» основополагающим в теории «социального действия», то концепция «понимания» становится сердцем веберовской методологии. «Понимание» есть «полное овладение научно сконструированным («идеальнотипическим») смыслом или смысловой взаимосвязью обычного явления: в единичном случае реального ... или усредненного, приблизительного ... или «идеальнотипического»⁴.

В качестве «мотива» действия выступает «смысловая взаимосвязь, которая представляется самому совершающему действие человеку или наблюдателю как смыслодержащая «основа» пове-

¹ Там же.

² Ibid., S.2.

³ Ibid., S.3.

⁴ Ibid., S.4.

дения»¹. Отсюда следует различие «смысловой адекватности» и «каузальной адекватности».

Целью веберовской социологии является установление взаимосвязи между «смысловой» и «каузальной адекватностью» с целью «понимания» и «объяснения». В основе данной модели находится «социальное действие», «носителем» которого всегда выступает отдельная личность, несмотря на то, что объектами веберовского исследования могут быть «социальные структуры», как то: «государство», «город», «сообщество». «Для понимающего объяснения действия с помощью социологии эти конструкции являются лишь процессами и взаимосвязями отдельных людей, которые и есть для нас носители смыслополагающего действия»². И далее: «Специфически значимое для понимающей социологии действие есть в особенности поведение, которое согласно субъективно понимаемому смыслу совершающего действие индивида переносится на поведение другого, посредством чего смысловой перенос включается в данный процесс и исходя из (субъективно) понимаемого смысла становится понятноразъяснимым»³.

Можно выделить три области значения понятия «смысл» в веберовской социологии: значение культуры, субъективно понимаемый смысл, функциональность⁴. Кроме того, содержание работ Вебера, в особенности по античному социальному устройству и социологии религии не оставляют никаких сомнений в том, что он понимал «смысл» в перспективе «коммуникабельности». При этом «коммуникабельность» носит всегда общественный, интересубъективный характер и находит свое выражение в «изменяющихся символических формах».

Особое значение получает попытка «смысловой взаимосвязи» в отношении протестантизма, когда действующие и взаимодействующие индивиды и группы пытались реализовать субъективную «смысловую модель» и «проект» действия. Постулированное таким путем «смыслосодержащее действие» имело «функциональное» значение для возникновения капитализма. Только с его помощью стало возможным такое сильнейшее влияние определенного религиозного «смысла» на становление новой формы экономической организации, по-

¹ Ibid., S.5

² Ibid., S.6

³ Weber Max. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1968. S. 429.

⁴ ffisler Dirk. Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Frankfurt a.M., 2003. S. 227.

лучившей функционально адекватное значение. Религиозный «смысл» стал функциональным для экономического порядка капитализма. В этом состоит типичный пример вебериянского метода «понимания» посредством категории «смысла» во взаимосвязи с «каузальным толкованием».

Нужно отметить, что вебериянское «понимание», также как и вся вебериянская концепция «понимающей социологии» не принимала в качестве научных методов ни «личностные переживания», ни «вчувствование», ни «интуицию», не пыталась найти ни естественно-научного, ни гумманитарного обоснования своей методологии, но имела собственную, так называемую «социально-научную» основу.

В результате, Макс Вебер определяет свою «понимающую социологию» как социологию эмпирическую, социологию смысло-понимания, внутренне неотделимую от каузального анализа. Вебериянская социология «объясняюще» понимает социальное действие, то есть в процессе его реализации дает его причинное толкование. Концепция «смысла» в вебериянской социологии лишена своей «идеальной» составляющей, более того, она является определенно реальным фактором «социального действия». В этом состоит основная предпосылка «понимания», то есть возникает взаимосвязь между «смыслом» и «действием» индивидов, и, как следствие, появляется потребность включения «смысла» в объяснение социальных феноменов.

II. «Идеальный тип» как метод вебериянской социологии

Приведенные выше дефиниции вебериянской социологии демонстрируют определенную тенденцию к созданию «идеальнотипических» конструкций, когда «субъективно понимаемый смысл» возводится до уровня социально сообщаемых «смысловых взаимосвязей», в которых заключены смысловые и ценностные установки общества, на которые ориентирован как самостоятельно действующий субъект, так и социальная группа.

Становление данного метода происходило на фоне многочисленных теоретических и политических дискуссий, в час-

тности «методических столкновений» между «историческим» и «теоретическим» направлениями национальной экономики¹, противоречиями в рамках школ «неоидеализма»² и «неокантианства»³.

¹ Дискуссия между Густавом Шмолером и Карлом Менгером.

² Направление, оппозиционное классическому рационализму, возникновению которого способствовал кризис механистического естествознания. Жизнь здесь предстает как первичная реальность, целостный органический процесс. Для представителей данного направления Дильтея и Зиммеля жизнь есть поток переживаний, обладающих культурно-исторической обусловленностью. Здесь особое место занимает проблема времени как сути творчества, развития, становления. Дильтей понимает «царство жизни» как объективацию жизни во времени, как организацию жизни в соответствии с отношениями времени и действия. Категориями жизни выступают значение, структура, ценность, целое и его элементы, развитие, взаимодействие, а также все то, что способно выразить «внутреннюю диалектику жизни». Научному познанию противопоставляются интуитивные, образно-символические способы постижения действительности, т.е. интуиция, понимание и т.д. Наиболее адекватными способами выражения действительности становятся произведения искусства, музыка, поэзия, чувствование, вживание. Согласно Дильтею, постижение жизни, исходя из нее самой, — основная цель «наук о духе», предметом исследования которых является социальная действительность во всей полноте своих форм и проявлений. Отсюда главная задача гуманитарного познания есть постижение целостности и развития индивидуальных проявлений жизни, их ценностной обусловленности. Ведущую роль приобретает метод понимания, интерпретации, получившей название герменевтики. Понимание собственного духовного мира достигается с помощью интроспекции. Понимание чужого внутреннего мира — путем вживания, сопереживания, эмпатии. Основные труды: *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924; *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // *Культурология. XX век. Антология.* М., 1995; *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // *Вопросы философии.* 1988. № 4; *Дильтей В.* Категории жизни // *Вопросы философии.* 1995. № 10; *Зиммель Г.* Религия. Социально-психологический этюд // *Социология религии: классические подходы.* Под ред. М.П. Галочки и ЮА. Кимелева. М., 1994; *Зиммель Г. К.* Социологии религии // *Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии.* Под ред. В.И. Гараджи. Ч. 1. М., 1996.

³ В центре исследований Хайнриха Рикерта, Рудольфа Штамлера и Вильгельма Виндельбанда как основных представителей данного направления находились проблемы специфики социального познания, его форм и методов. Они выдвинули тезис о наличии двух классов наук: исторических и естественных. Первые являются идеографическими, т.е. описывают индивидуальные неповторимые события, ситуации и процессы. Вторые относятся к номотетическим, т.е. фиксируют общие, повторяющиеся, регулярные свойства изучаемых объектов, абстрагируясь от индивидуальных свойств. Таким образом, в данном контексте специфика социально-гуманитарного знания состоит не в открытии законов, а в описании индивидуального события на основе письменных источников, текстов, материальных источников, иными словами, в сложном, очень опосредованном способе взаимодействия с объектом через указанные источники. По Риккерту можно различать два вида научной деятельности. С одной стороны, науки о природе ставят своей целью изучение общих абстрактных отношений, исключают все индивидуальное как несущественное, выделяют лишь присущее известному множеству объектов. Действительность понимается генерализующим образом, без всякого отношения к ценностям. С другой стороны, исто-

Наиболее важной, по Веберу, задачей метода «идеального типизирования» становится приобщение хаотического многообразия индивидуальных явлений к гипотетически «идеальному», то есть «осмысленному» процессу.

«Идеальной» данная модель может выступать в двух плоскостях: как логически осмысленная перфекция, доводящая целенаправленный анализ до самой высшей точки, и по отношению к «идеям», то есть в качестве «мыслительных образов», своеобразных «мыслительных проекций». Увеличение и синтез определенных элементов и моменты «обозримой действительности» ориентируются на «идеи», которые интерпретируются как «ведущие» для действия индивида и группы.

Вебер со всей очевидностью отрицал понимание «идеальнотипичных» моделей как «собственного смысла» истории, как ее «сущности», предупреждал об опасности гипостазирования «идеальных типов» как движущей, реальной силы истории¹. «Реальность» не играет никакой роли в «идеальнотипичных» моделях, что делает их формальным инструментом интересубъективного, дискурсивного понимания исторической действительности, при этом данный инструмент должен обладать признаками логической состоятельности и быть свободным от внутренних противоречий.

Таким образом, «идеальный тип» — это «генетическое понятие», иными словами, из имеющегося разнообразия признаков он стремится вычленить только те, которые могут рассматриваться в качестве «значимых» для становления определенного «понятия культуры». Сам по себе «идеальный тип» не является «гипотезой», но стремится дать направление «гипотетическому построению».

рические науки о культуре исследуют объекты, отнесенные к всеобщим культурным ценностям, обращаются к их индивидуальным особенностям, используя индивидуализирующий метод. Отсюда следует, что как гуманитарные, так и естественные науки с>бращаютсякабстракциямиобщимпонятиям. Но дляпервых это лишь вспомогательное средство, ибо их назначение — дать конкретное, максимально полное описание неповторимого исторического феномена. Для вторых общие понятия есть результат обобщения и условие формулирования законов. Тем самым генерализующий метод в науках о культуре приобретает подчиненное значение. Основные труды представителей данного направления: *ВиндельбандВ. Прелюдии. 1844; ВиндельбандВ. История и естествознание. 1894; Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993; ВиндельбандВ. История философии. Киев, 1997; РиккертГ. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903; РиккертГ. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904; Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.*

¹ ИйейрМа*. *GesammelteAufs&tzezurWissenschaftslehre. Tübingen, 1968. S. 195.*

В веберовской социологии «идеальный тип» служит эвристическим средством для проведения эмпирического исследования, тем самым он позволяет реализовать определенную «стратегию», которая организует бесконечное хаотическое разнообразие эмпирических данных посредством введения в «смысловую», в этом смысле «идеальную» взаимосвязь, когда действительность «идеальнотипической» конструкции определяется ее «успешностью» в реализации гносеологических целей. Тем самым «идеальный тип» служит для систематизации эмпирической и исторической действительности. Данная конструкция сама основывается на «действительности» и постоянно ею контролируется.

Реконструкция и обновление «идеальных типов» позволяет сблизить и связать чистый номотетический и идеографический метод с чистым каузально-объясняющим и чистым индивидуально-понимающим методом. Результаты, полученные с помощью метода «идеального типизирования», служат для «объяснения» и «понимания» исторических процессов и подлежат бесконечному всестороннему толкованию.

В систематической взаимосвязи с вышеприведенными категориями формулируются «идеальнотипические» конструкции «социального действия»: «целерациональное, то есть через ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и при использовании этого ожидания как «условия» или как «средства» для рационально направленных и регулируемых целей (критерием рациональности является успех); ценностно-рациональное, то есть через созерцательную веру в эстетическую, религиозную или как-либо по-иному понимаемую безусловную собственную ценность (самоценность) определенного поведения, взятого в чистом виде и независимо от успеха; аффективное, особенно эмоциональное — через актуальные аффекты и чувства; традиционное, то есть через привычку»¹.

С «теорией социального действия» непосредственно связана веберовская концепция «господства», которая, используя «идеальнотипический» метод, выявляет следующие возможные отношения: в силу «традиции», в силу «аффективной» («эмоциональной») веры, в силу «ценностно-рациональной» веры, в силу «позитивного предписания»: «Господство может быть обусловлено интересами, то есть целерациональными соображениями повинующихся относитель-

¹ Weber, Max. Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1922. S. 12.

но преимуществ или невыгод; оно может обуславливаться, далее, просто «нравами», привычкой к определенному поведению; наконец, оно может основываться на простой личной симпатии подданных, то есть иметь аффективную базу»¹. Здесь можно вести речь о существовании трех «идеальных типов» «господства»: «легальном», «традиционном» и «харизматическом».

«Легальный тип господства» основывается на целерациональном действии и предполагает существование формально-правового начала, когда бюрократия как технический механизм, осуществляющей повседневную, рутинную работу, является самым чистым типом легального господства.

«Традиционный тип» «господства» основывается на «нравах, привычках к определенному поведению», а также на вере не только в законность, но и в священность издревле существующих порядков и властей. В основе его лежит традиционное действие.

«Харизматическое» «господство» построено на концепции «харизмы». Понятие харизмы играет в веберовской социологии важную роль. Харизма есть некая экстраординарная способность, некоторое свойство личных качеств индивида, выделяющее его среди остальных. Это не столько приобретенное качество, сколько милостивый дар бога, природы, судьбы. К харизматическим качествам Вебер относит магические способности, пророческий дар, выдающуюся силу духа и слова. Харизмой обладают маги, герои, великие полководцы, пророки и провидцы, гениальные художники и политики, основатели мировых религий. Харизматический тип господства опирается на нечто экстраординарное, необычное, никогда ранее не признававшееся. Аффективный тип социального действия является основой харизматического господства.

III. Рационализация и рациональность

Определяя «рациональность» как понятие, вбирающее в себя целый набор составных элементов, которые могут при определенных условиях носить противоречивый характер, Макс Вебер стремился подчеркнуть, что один и тот же процесс с одной точки зрения можно рассматривать как рациональный, а с другой как иррациональный. Поэтому сначала необходимо проводить различие между «рациональным», «иррациональным» и «нерациональным».

¹ Ibid., S. 19.

В работах Вебера понятие «рациональность» описывается в основном в рамках трех конструкций: целерациональное и ценностнорациональное; формально-рациональное и материально-рациональное; теоретически-рациональное и практически-рациональное.

Различие между «целерациональным» и «ценностнорациональным» относится к направленности действия, а именно, к установке на рационально обусловленные правила (максимы-цели и максимы-нормы).

Различие между «формально-рациональным» и «материально-рациональным» заключено в координации действия в форме направленности интересов и легитимности (господство в силу направленности интересов и господство в силу авторитета).

Различие между «теоретически-рациональным» и «практически-рациональным» связано с культурой, подразумевающей восприятие мира в форме мировоззренческого комплекса (когнитивный аспект) и этики (нормативный аспект).

Следовательно, в контексте веберовской социологии можно вести речь о «многоуровневой»¹ модели концепции «рациональности».

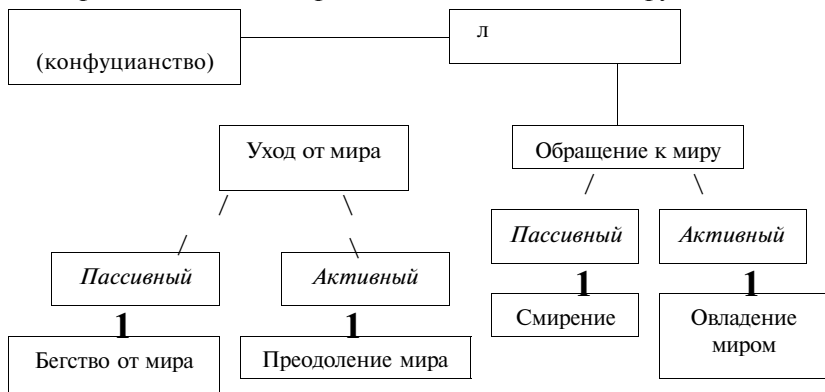
В социо-религиоведческих исследованиях одну из главных своих задач Вебер видел в выработке «социологии» и «типологии» религиозного «рационализма». Примечательно, что несмотря на критику религии, господствовавшую в науке в XIX веке, он интерпретировал религию, в особенности «религию спасения» в качестве силы, которая способствует процессам рационализации. Здесь в центре его анализа находится взаимосвязь бог — человек — мир, в которой он пытается охарактеризовать «рационализм» аскетического протестантизма в сравнении с конфуцианством и другими «мировыми религиями». Для этого он использует две внутренне взаимосвязанные проекции, а именно степень религиозного избавления от магии, и степень систематического единения, в которой проявляется взаимосвязь между «богом» и «миром», а также соответствующее ей этическое отношение к «миру».

В данном контексте большое значение приобретает процесс религиозного «расколдования мира», под которым в веберовской социологии религии понимается устранение магической составляющей для методов, средств и способов спасения, а также сознательная переработка религиозной картины мира, заключенная в

¹ *Schluchter WbJfgang. Religion und Rationalismus.*, in: Mommsen Wolfgang J. .Max Weber und das moderne Japan. Güttingen, 1999. S. 127.

теодице и религиозной этике, вследствие чего возникают различия между внутримирским пребыванием и уходом от мира, сопряженными с мистикой и аскезой. Важным становится также противопоставление нетварного вечного имманентного порядка и личностного любящего и карающего бога, различия между гносисом и этикой.

Шлюхтер предлагает следующую систему вебериянской типологии религиозно-мотивированного отношения к миру¹:



Исходя из этой схемы становится ясно, что первостепенное значение имеет сословие или слой-носитель данной религиозности, который либо находится в согласии с миром, либо его отрицает. Для Вебера центральную функцию выполняют «религии спасения», в которых, в первую очередь, ярко выражена идея религиозного неприятия мира и, как следствие, его обесценивания. Принципиальное отрицание мира может быть выражено либо в форме ухода от мира, либо в форме обращения к миру. Какой из этих двух направлений выберет сословие или слой-носитель данной религиозности в большей степени зависит от господствующей концепции «бога».

Уход от мира и обращение к миру могут иметь две формы — активную и пассивную, что определяется доминирующей методикой спасения. Так, уход от мира в пассивной форме может выражаться в мистическом бегстве от мира, а в активной форме ведет к аскетическому преодолению мира. Обращение к миру в пассивном варианте ведет к внутримирскому мистическому смирению, а в активном варианте — к внутримирской аскезе, иными словами, к овладению миром. Последнее представляется Веберу наиболее значимым, что подтверждает анализ аскетического протестантизма, представленный в «Протестантской этике и духе капитализма».

¹ Ibid., S. 130.

Типология религиозно-мотивированного отношения к миру понятийно дифференцирует направление каузальных отношений, взаимосвязь между приоритетным центром данной культуры, а также «мировой религией» и образом жизни.

Другое направление каузальных отношений взаимодействует с материальными и духовными интересами сословия-носителя данной религиозности, требующими объяснения посредством введения в смысловую взаимосвязь. Тем самым можно сформулировать типологию сословий-носителей религиозности, которая становится центральным звеном социологии религии Макса Вебера. Духовенство, политическая бюрократия, рыцарство или «бюргерство» согласно своим материальным и духовным установкам, сформированным в соответствии с материальными и духовными интересами, обладают различными формами религиозности. То есть, исходя из данного тезиса, конфуцианство не случайно было связано в первую очередь с сословием литературно образованных чиновников, представлявших политическую бюрократию.

Кроме того, во всех «мировых религиях», также как и в «религиях культуры» происходит внутренний раскол сословия-носителя данной религиозности на ортодоксальное и гетеродоксное направление, так как интерпретация религиозных источников зачастую вызывает большое количество разногласий. Попытка ввести монополию на данную интерпретацию рано или поздно заканчивается крахом, что придает «мировым религиям» и «религиям культуры», а, в особенности, «религиям спасения» внутреннюю динамику.

Основной тезис Макса Вебера состоял в том, что ни католицизму, ни лютеранству не удалось создать благоприятных условий для реализации такого образа жизни, который бы отвечал требованиям внутримировой акезы. Только аскетический протестантизм обладал для этого достаточным внутренним потенциалом. Только он смог радикально «расколдовать мир» и, в тоже время, организовать отношения между «богом», «человеком» и «миром» таким образом, что возникли условия для появления радикальной рациональной этики. Религии Китая стали в данном контексте своеобразным зеркалом, в котором нашли свое отражение социальные процессы, подтверждавшие веберовский тезис.

Однако будет не совсем верным утверждать, что для Макса Вебера форма религиозно-мотивированного рационально-практического образа жизни «породила» рациональный капитализм. Скорее «рациональный капитализм, как форма, как способ про-

изводства имел совсем иные причины, но религиозно-мотивированная внутримировская трудовая аскеза благоприятствовала, а не препятствовала его развитию»¹. Только в протестантизме материальные и духовные составляющие, вступив во взаимодействие, смогли создать такое удачное сочетание.

Еще одним важным моментом становится тот факт, что «рациональный капитализм как самостоятельная форма не смог бы выработать соответствующее хозяйственное мышление, опираясь исключительно на собственные внутренние резервы»². Целерациональная направленность деятельности никогда бы не смогла появиться без соответствующей религиозной «помощи». Иными словами, «целерациональность» рационально-капиталистического действия нашла свое первичное обоснование в «ценностной рациональности», имеющей религиозную природу.

IV. Особенности веберовской методологии в социо-религиоведческом исследовании «Конфуцианство и даосизм»

Для понимания основных положений, а также целей и задач, изложенных в сравнительном религиозно-социологическом исследовании Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм» особое значение имеет вступительная статья³, предваряющая публикацию работ из серии «Хозяйственная этика мировых религий»⁴.

Здесь под «мировыми религиями» Вебер понимает «те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, число сторонников которых особенно велико: религиозную этику конфуцианства, индуизма, буддизма, христианства и ислама»⁵.

Под «хозяйственной этикой» он понимает «не этические теории теологических компендиумов, которые служат лишь средством

¹ *Schluchter Wolfgang*. Religion und Rationalismus, in: Mommsen Wolfgang J. Max Weber und das moderne Japan. Göttingen, 1999. S. 132.

² *Ibid.*, S. 132.

³ Einleitung in Weber Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen, 1920. S. 237—275. Перевод: «Хозяйственная этика мировых религий. Введение» в Макс Вебер. Избранное. Образ общества. Юрист. М., 1994.

⁴ Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen in Weber Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen, 1920.

⁵ Хозяйственная этика мировых религий. Введение. // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. Юрист. М., 1994. С. 43.

познания ..., но коренящийся в психологических и прагматических религиозных связях практический импульс к действию»¹. Здесь «хозяйственная этика» представляет собой «сложное образование» и не является «простой «функцией» форм хозяйственной организации, также, как она не может сама по себе однозначно их создавать»².

Вебер признает отсутствие «только религиозно детерминированной» «хозяйственной этики»: «Она (хозяйственная этика) в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру»³. Особая роль в данном «понимании» и «объяснении» «хозяйственной этики» отводится «образу жизни»⁴ тех социальных слоев, которые так или иначе вступили во взаимодействие с практической этикой рассматриваемой религии и, тем самым, стали выразителями ее основных характеристик. Главную задачу в данном контексте Вебер видит в попытке «вычленил направляющие элементы образа жизни тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, то есть черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики», однако «никогда подобное влияние не составляет исключительную прерогативу одного слоя, тем не менее для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, образ жизни которых был во всяком случае по преимуществу определяющим»⁵.

Своеобразие религии не является простой функцией того слоя, который выступает в качестве ее характерного носителя, выразителя «ее «идеологии» или «отражения» ее материальных или духовных интересов». «Хотя для каждой религии смена социально определяющих слоев обычно очень важна, вместе с тем несомненно, что

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 44.

⁴ В оригинале - нем. *Lebensführung*. Weber Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, 1920. S. 238. В русском варианте перевода — «жизненное поведение» в «Хозяйственная этика мировых религий. Введение. // Макс Вебер. Избранное. Образ общества», Юрист. М., 1994. С. 44. В частности П.П. Гайденко и Ю.Н. Давыдов понимают данный термин как «образ жизни». См. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 206.

⁵ Хозяйственная этика мировых религий. Введение. // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. Юрист. М. 1994. С. 44.

однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на образ жизни разнородных слоев»¹.

Религиозные источники и, прежде всего, «содержание религиозного благовествования и обетования» естественным образом также становятся «носителями» особенностей религиозной этики, даже несмотря на возможность их «радикального преобразования» уже в следующем поколении. Данное «преобразование» имеет место в силу необходимости «приведения их в соответствие» с потребностями общины, «прежде всего с ее религиозными потребностями».

Значение «страдания» для религиозных этик, а также вероятные изменения этого значения вводятся Вебером во взаимосвязь посредством различения «теодицеи страдания» и «теодицеи счастья». В этом контексте особую роль играют «религии спасения» как выразители «теодицеи страдания», ориентированные прежде всего не на власть имущих, господ и собственников, которым не требовались ни спасители, ни пророки, но на пребывающих в нужде, униженных и угнетенных. Созданный на этой основе «миф о святой земле» становится предпосылкой становления «рационального мировоззрения», по Веберу, «рациональной теодицеи страдания». Хотя даже «счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, хочет быть убежден в том, что он его «заслуживает», прежде всего по сравнению с другими; хочет верить, что менее удачливый, лишенный счастья, получил по заслугам»². И далее, «если в общее понятие «счастья» включить все блага — почести, власть, богатство, наслаждение, — то оно может служить общей формулой той легитимности, которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, то есть служить теодицеей счастья»³.

Надежды на «спасение» почти всегда порождали «теодицею страдания», к тем, кто нуждался в «спасении» были обращены «пророчества и обетования». В основе «культы спасителя» мог находиться «воспринятый народом легендарный образ». У политически притесняемых народов образ «спасителя» первоначально был связан с «персонажами героических сказаний, победителями над врагами, а

¹ Там же. С. 46

² Там же. С. 47.

³ Там же.

отсюда были выведены мессианские обетования»¹. Спаситель мог обладать как универсальными, так и индивидуальными чертами одновременно и готов был предоставить «спасение» каждому индивиду. Вебер отмечает, что «религия спасения» могла «либо полностью заменить магию, либо рационально ее дополнить»².

В первоначальной форме в мифе о «спасителе» уже содержалось «рациональное видение мира». Сам миф создавался с целью «рационализации» теодицеи страдания. Одновременно с этим «страдание» могло приобрести «позитивный» оттенок в качестве «положительной ценности». «Роль этих моментов (страдания) значительно усилилась, когда с растущей рациональностью видения мира увеличилась потребность в постижении этического «смысла» разделения благ и счастья между людьми»³.

В данной системе особую «функцию» выполняет чувство обиды, но, по Веберу, «совершенно неправильно было бы выводить «аскезу» всегда из этого источника»⁴. Кроме того, становление «рациональной религиозной этики» в слоях с низким социальным статусом отчасти объяснимо именно их общественным положением.

Вебер проводит различие между «потусторонней» и «посюсторонней» религиозной направленностью и приходит к выводу, что «различные обещаемые религиями блага отнюдь не всегда следует понимать только или даже преимущественно как «потусторонние», не говоря уже о том, что отнюдь не каждая религия... видела в потустороннем мире обитель, где они осуществляются»⁵, что приобретает огромное значение особенно в контексте анализа религий Китая.

Различая «религиозное» и «повседневное» состояние он подчеркивает «необыденность» первого в качестве основной его характеристики, при этом допустимо стремление сделать достигнутое религиозными средствами состояние постоянным, охватывающим полностью самого человека и всю его судьбу «ощущением спасенности»⁶.

Концепция «спасения» особенно там, где она является выражением систематически-рациональной «картины мира», находится в прямой зависимости от ответа на вопрос «от чего» и «зачем» спасаться: «За этим всегда скрывается отношение к тому, что в реаль-

¹ Там же. С. 48.

² Там же. С. 49.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 53.

ном мире воспринимается как специфически «бессмысленное», а отсюда — требование, чтобы структура мира в своей совокупности была так или иначе осмысленным «космосом» или могла и должна была им стать»¹.

С особыми характеристиками социального слоя, выступающего в роли «носителя» данной религиозности связан «вид блаженства ... или нового рождения, к которому стремятся в религии как к высшему благу»². Иными словами, теоретическая картина мира и практическая рационализация жизни определялись историческим и социальным своеобразием тех слоев, которые были носителями соответствующей жизненной методике в решающий период ее создания. Здесь под «социальными носителями» Вебер понимает сословия «чиновников», «воинов», «крестьян», «горожан», «интеллектуалов».

В «Конфуцианстве и даосизме» последние играют особую роль, так как именно они становятся основными выразителями китайской религиозности. «Интеллектуалов» отличало «мыслительное» постижение мира и его «смысла». Они пытались отыскать иррациональные составляющие в рационализации действительности, стремились к обладанию «запредельными ценностями». Стремление это становилось тем сильнее, чем больше мир казался им лишенным этих ценностей. И «там, где религия была подчинена господству организованной иерократии, рационализм... выросший из профессиональных занятий культом и мифом или в еще значительно большей степени из спасения души, то есть из отпущения грехов и наставлений грешникам, повсюду стремился монополизировать спасение, даруемое религией, другими словами, придать ему посредством ритуала форму «сакраментальной благодати» или «благодати», даруемой учреждением, а не достигаемой каждым в отдельности. Поиски спасения индивидом или свободным сообществом путем созерцания, оргиастических или аскетических средств казались этой иерократии в высшей степени подозрительными, она стремилась их регламентировать и, конечно, контролировать»³.

С сословием «интеллектуалов» в веберовской социологии религии теснейшим образом связано «политическое чиновничество», которое видело свой религиозный долг в «должност-

¹ Там же. С. 55.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 57.

ных» или «социальных» функциях государственных подданных или представителей того или иного сословия. В этой связи «ритуал» отвечал правилам, поэтому религия носила «ритуализированный» характер.

«Рыцарское воинство» имело светские, по большому счету мирские интересы, было далеко от какой бы то ни было «мистики» и всего «запредельного». «Как правило оно не испытывало потребности в рациональном осмыслении действительности и не было на это способно»¹.

«Крестьянству», благодаря его непосредственной близости к природе, естественным образом была близка «магия». Для реализации определенных перемен в этом сословии было необходимо полное радикальное преобразование всех жизненных установок. Однако сами они не были на это способны. Им требовалось внешнее влияние либо со стороны другого социального слоя, либо со стороны мощного пророка, который в их глазах обрел бы статус колдуна благодаря совершаемым им чудесам.

«Наибольшую многозначность религиозной позиции» Вебер отдал «бюргерским» слоям. Под «бюргерским» в данной работе понимается так называемое «городское» в западном смысле этого слова сословие ремесленников, торговцев, предпринимателей. В качестве общей характеристики здесь выступает тенденция в сторону практической рационализации образа жизни, что соответствовало типу жизнедеятельности, относительно далекому от воздействия сил природы. Вебер отмечает, что «в основе всего их существования лежал расчет и стремление господствовать над природой и людьми. Сложившийся образ жизни мог и здесь заостенеть в традиционности, что действительно подчас и происходило. Однако именно в этой среде сохранилась, хотя и в самой различной степени, возможность для возникновения этически рациональной регламентации жизни — связанной с техническим и экономическим рационализмом»². Этические, активно-аскетические требования Бога, призывающие к активной мирской деятельности, «обрели именно здесь благоприятную почву». Данная тенденция усиливалась тем больше, чем большую социальную роль приобретало «бюргерство». В отличие от «интеллектуалов», для которых высшим благом представлялось единение с «богом» или созерцательная погруженность в божественную сущность, для «бюргерства» значение имела «активная аскеза»,

¹ Там же.

² Там же. С. 58.

угодная Богу мирская деятельность, связанная с ощущением себя «его орудием». Данная «деятельность» становится «религиозным долгом». Вебер подчеркивает, что «именно такой подход возобладал на Западе, оттесняя и там хорошо известные мистику и оргиастический или апатический экстаз»¹.

Кроме того, как мы видим, в данном контексте особую роль приобретает концепция «бога». Если состоянию созерцания доступна лишь божественная сущность «безличного высшего существа», то для данного сословия божественная сущность заключена в «надмирном, личном, гневающемся, прощающем, любящем, требующем, карающем Боге-творце»².

Если на характер «спасения» оказывали влияние интересы и образ жизни господствующих слоев, то можно предположить и обратное, а именно, что «направленность всего жизненного поведения... самым радикальным образом определялась последними ценностями, на которые ориентировалась ... рационализация»³. В качестве таких «ценностей» Вебер рассматривает «религиозно обусловленные оценки и позиции». Эти «наивысшие», «последние ценности» как и святая благодать не носили всеобщего универсального характера, но, напротив, были связаны с «неравенством в религиозной квалификации людей». Отсюда следует постоянное разделение вследствие «харизматических различий религиозной квалификации», то есть возникает дифференциация между религиозностью «виртуозов» и религиозностью «масс»: «Наиболее высоко ценимые дары спасенности — экстатические и визионерские способности... были доступны не всем, обладание ими обуславливалось «харизмой», которую, правда, можно было в некоторых случаях пробудить. «Героическая» или «виртуозная» религиозность противостояла «массовой»⁴.

В контексте данного повествования под «массовой» религиозностью Вебер понимает «не тех, кто занимает более низкое положение в светской сословной иерархии, а людей, не обладающих «религиозным слухом»⁵. Особый интерес представляет отношение «виртуозов» к повседневности как к «области приложения экономики». Созерцательный, а также оргиастически-экстатический характер религиозности «виртуозов» не способствовал практической повседневной деятельности в миру, был «враждебен» всякой «эко-

¹ Там же. С. 59.

² Там же.

³ Там же. С. 60.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Там же.

номической деятельности», уводил от повседневности и от любой рационально-целенаправленной активности.

Однако, «совсем иное положение создавалось там, где религиозные виртуозы объединялись в аскетическую секту, стремящуюся в соответствии с волей Бога преобразовать жизнь в миру»¹. Данная ситуация могла реализоваться при соблюдении следующих условий: при отсутствии созерцательной направленности на пути к «спасению»; при отсутствии единения с противостоящим миру вечным надмирным бытием или *unio mystica*²; при полном устранении средств благодати, как магических, так и сакраментальных. И, как результат, достигается «расколдование мира», а «путь к спасению из созерцательного «бегства от мира» переходит в «активное аскетическое его преобразование»³.

Данные социальные процессы находятся в центре исследования хозяйственной этики мировых религий. Однако свою задачу Вебер видел не в создании «систематической типологии религий, но и не в чисто историческом исследовании»⁴. Для него данная работа «типологична постольку, поскольку в ней рассматривается то, что типически важно в исторической реальности этих различных видов религиозной этики для связи с противоположностями экономического этоса»⁵.

Важно подчеркнуть, что Вебер не пытался дать законченную характеристику рассматриваемых религий, но стремился вывить во всей своей взаимосвязи те характерные черты, которые присущи одним религиям и противоположны другим.

Данные «характерные черты» религий интересуют его только и исключительно в контексте «хозяйственной этики», рамками которой он ограничивает поле своего сравнительного исследования: «Важные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас с определенной точки зрения, а именно по их отношению к экономическому рационализму... того типа, который стал господствовать на Западе с XVI и XVII веков в качестве компонента укоренившейся там буржуазной рационализации жизни»⁶.

¹ Там же. С. 63.

² Лат. — «мистическое единение».

³ Там же.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Там же. С. 65. Под «этосом» Вебер понимает определенную экономическую формацию, обусловленную содержанием религиозной веры.

⁶ Там же. С. 65—66.

Веберовская концепция «рационализма» здесь может быть рассмотрена в двух плоскостях: как теоретическое овладение реальностью посредством все более точных абстрактных понятий и в смысле методического достижения определенной практической цели путем все более точного применения адекватных для этого средств. Вебер подчеркивает, что «рационализация образа жизни» также может принимать различные формы: «Рациональны — отчасти в том же смысле формальной методике, отчасти по своему отделению нормативно «значимого» от эмпирически данного вообще все виды практической этики, ориентированные на неизбежную цель спасения. Именно такой тип процессов рационализации нас здесь интересует»¹.

В рамках своей работы к «союзам господства» Вебер относит «религиозные объединения и сообщества на стадии своего полного развития». Они представляют собой «иерократические союзы», то есть их власть основывается на монополии дарования спасения или отказа от него. Вебер рассматривает все господствующие власти как «отклонения от нескольких чистых типов или приближение к ним»². Данные типы основываются на той «легитимности», на которую притязает власть.

К типу «легального» господства союзы относятся тогда, когда «легитимность приказов обладателя власти основана на рационально сформулированных, согласованных правилах, а легитимность формулирования этих правил, в свою очередь, на базе рационально сформулированной или интерпретированной конституции, при этом «приказ есть следствие не личного авторитета, а безличной нормы», а «чиновник» выступает в роли «носителя власти, однако он никогда не осуществляет ее от своего лица, а всегда от имени безличного «учреждения» в интересах некоей подчиненной нормативно сформулированным правилам специфической совместной жизни людей»³. Сферу законной власти «чиновника» составляет «компетенция», как «ограниченная область возможных объектов, на которую распространяются распоряжения»⁴.

Под «харизмой» в рамках данного исследования Вебер понимает «внеповседневные качества».

Под «харизматическим авторитетом» — «господство (внешнего или внутреннего характера) над людьми, которые подчиняются вслед-

¹ Там же. С. 66.

² Там же. С. 67.

³ Там же.

⁴ Там же.

твие... веры в наличие этих качеств у определенного лица»¹. В частности к этому типу «авторитета» принадлежит правитель «цезаропапистского» типа, «легитимность власти которого основана на вере в необычное, в свойства, превосходящие обычные, присущие людям качества, на ранних стадиях воспринимаемые как сверхъестественные»². В этом случае «цезаропапистская» власть строится не на основе общих рациональных, традиционных норм, но «в соответствии с конкретным откровением или вдохновением», таким образом по своему характеру она «иррациональна».

«Традиционным» в рамках данного исследования называется «установка на повседневно-привычное и веру в него как в непререкаемую норму поведения»³.

Соответственно «традиционный авторитет» — это «господство, основанное на том, что действительно, мнимо или предположительно существовало всегда»⁴. Патриархальная власть есть наиболее значимое проявление «традиционного» господства.

Патримониальная власть в контексте данного повествования становится разновидностью патриархальной. Ее характеризует «свободный произвол и милость господина», базирующиеся на «личных», а не «объективных» отношениях, что также ведет к «иррациональности» управления. Здесь присутствует система абсолютных священных норм, нарушение которых влечет за собой негативные магические или религиозные последствия.

Вебер показывает, что основанная на вере в святость или ценность «неповседневности» «харизматическая» власть, и основанная на святости «повседневности» традиционная власть, описывают существующие в прошлом все наиболее значимые отношения «господства-подчинения».

Основная (хотя и не единственная) форма «легального» господства, по Веберу, заключена в «бюрократическом» господстве. С этой формой непосредственно связана концепция «патримониальной бюрократии». «Многоуровневость» данного термина вводит в отношения рациональную, традиционную и сословную форму господства, когда «сословное положение» понимается Вебером либо как обусловленные образом жизни определенных групп людей шансы на позитивное или негативное социальное значение, либо во взаимосвязи с юридически гарантированной монополией соответствующего слоя на

¹ Там же. С. 68.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

права господства, на шансы дохода и предпринимательства. Таким образом, «сословие» — это «группа людей, объединенных образом жизни, специфическими конвенциональными понятиями чести и юридически монополизированными шансами экономического характера»¹.

Для правильной интерпретации и понимания общей концепции «Конфуцианства и даосизма» важность представляет еще одно «замечание» Макса Вебера, а именно то, что в данной работе он «берет на себя смелость отказаться от «историчности», то есть изобразить этику отдельных религий более единой в ее систематичности, чем она действительно могла когда-либо быть в процессе своего развития. Оставлены в стороне должны быть и противоположности внутри отдельных религий с тем, чтобы дать важные с нашей точки зрения черты в большей логической завершенности и статичности, чем они когда-либо существовали. Такое упрощения можно было бы считать исторически «неверным» в том случае, если бы оно проводилось произвольно. Однако этого автор стремится избежать. В каждой религии подчеркивались те свойства, которые были решающими для формирования образа жизни ее последователей и отличали ее от других»².

Таким образом, исходя из вышесказанного, сравнительное социо-религиоведческое исследование религий Китая «Конфуцианство и даосизм» Макса Вебера должно пониматься и трактоваться только в рамках, заданных его постановкой вопросов и его социологией религии. Следовательно, веберовский постулат об отсутствии рационального капиталистического развития западного типа в императорском Китае можно считать верным, а разработанный и используемый Максом Вебером методологический базис сравнительного анализа религий Китая продемонстрировал в данной работе свою эффективность³, а также своеобразным продолжением его исследований в области религий Китая, в том числе и китайскими учеными.

¹ Там же. С. 72.

² Там же. С. 67.

³ В том числе подтверждено работами *Schmidt-Glitzner, Helwig*. Max Weber und die chinesische Stadt im Kulturvergleich, in: Bruhns, Hinnerk (Hg.). Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich. Göttingen 2000. S. 183—200, *Schmidt-Glitzner, Helwig*. Zur Geltung und Aktualität von Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, Göttingen 2003. S. 85—101, *Buss, Andreas E.* Max Weber and Asia. München-Kuln-London 1985. S. 67-85.

*И.Х. Максотов,
кафедра философии религии и религиоведения*

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЕ ПРИМИРЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО «МАКСИМАЛИЗМА» И «МИНИМАЛИЗМА» В ХРИСТОЛОГИИ СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Одной из центральных проблем христианского богословия всегда оставалась проблема христологическая и всякий разрабатываемый вопрос обязательно соотносился с христологией. Как пишет профессор В.В. Болотов в самом начале IV тома своих лекций: «История Вселенских Соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собой комментарий на слово «Богочеловек»¹. Этот «комментарий» и по сей день составляет основу христианского богословия. А в IV и V веках, в период, именуемый исследователями «классической патристикой», его давали две школы богословия: александрийская и антиохийская. Каждая из двух школ, продолжая традиции античности, сформировала свой подход к интерпретации священных текстов, который детерминировал ее богословие: антиохийская школа делала акцент на «истории» и мире видимом, в то время как александрийская — на «аллегории» и мире невидимом. Различия двух этих традиций стали основой для большинства богословских споров в период «классической патристики», по крайней

¹ Болотов В.В. Лекции по Истории древней Церкви. СПб., 1918. Т. 4. С. 3.

мере, тех из них, которые имели место на христианском Востоке. Особенно ярко эти различия проявились в V веке в период так называемых «христологических» споров, которые возникли по вопросу понимания «богочеловечества» Иисуса Христа. По точному определению о. Георгия Флоровского, александрийская традиция может быть названа традицией антропологического «минимализма», а антиохийская — традицией антропологического «максимализма». Вот, как он описывает христологию александрийской школы: «...антропологический минимализм, — самоуничтожение человека, гнушение человеком. ...В Богочеловеческом единстве человеческое естество не может остаться неизменным, не может остаться самим собой, — оно «со-существляется» с Божеством Слова. ...Александрийскому богословию еще со времен Оригена угрожала опасность антропологического минимализма, соблазн растворить, угасить человека в Божестве»¹. И, продолжая, он говорит об антиохийской школе, которая старалась реабилитировать, «оправдать» человека: «...в этой антропологической самозащите можно было потерять чувство меры, впасть в некий антропологический максимализм. Это случилось... отчасти с Диодором (Тарсийским — прим. *И.М.*) и особенно с Феодором (Мопсуестийским — прим. *И.М.*) ...С особенной настойчивостью они утверждали самостоятельность человеческого естества во Христе. И этим слишком приближали Богочеловека к простым людям...»². В связи с тем, что начало христологических споров связано с воззрениями представителей антиохийской традиции (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория), важным представляется рассмотрение христологии наиболее знаменитого представителя этой школы — св. Иоанна Златоуста, в его отношении к традиции антропологического «максимализма».

Традиционно в отечественных и зарубежных исследованиях по ряду причин Златоуст рассматривался как моралист, а не как богослов. Так, например, о его философско-богословских интуициях умалчивают И.В. Попов, Л.П. Карсавин, В.М. Лурье, Э.Жильсон, прот. И. Мейендорф и прот. Георгий Флоровский. Ни один из этих крупных исследователей христианской философии и богословия не уделяет особого места в своих трудах взглядам св. Иоанна. Попов в своих исследованиях ограничивается исто-

¹ Флоровский Г Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2003. С. 322,324.

² Там же. С. 322.

рическим очерком, в котором указывает, что «для истории догматов толстые фолианты его творений не дают ничего»¹. По мнению этого знаменитого патролога, значение имеет только нравственный элемент творений Златоуста, он пишет: «Значение великого святителя в истории состоит в том, что он посвятил все свои силы и помыслы религиозно-нравственному обновлению христианского общества»². В работе «Святые отцы и учителя Церкви» Карсавин уделил св. Иоанну лишь несколько фраз, отметив его как всего лишь одного из представителей антиохийской школы: «Главными врагами аполлинаризма были антиохийцы, к которым принадлежали Диодор Тарсийский, глава их школы, св. Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский...»³ Оливье Клеман ограничивается небольшой исторической справкой в своем труде «Истоки», совершенно не упоминая о богословских идеях св. Иоанна: «Иоанн, прозванный в VI веке «Златоустом» (Хризостомом), был авторитетным проповедником Бога — «друга людей», ставшего во Христе братом бедным»⁴. В.М. Лурье в своих «Лекциях по патрологии», Этьен Жильсон в книге «Философия в средние века» и Д. Реале и Д. Антисери в своем четырехтомнике «Западная философия от истоков до наших дней» вообще не упоминают имя Златоуста. Традиционно для всей западной традиции среди мыслителей периода «классической патристики» они выделяют св. Афанасия Великого, Григория Богослова, Василия Великого и Григория Нисского, но не уделяют внимания взглядам св. Иоанна. Из исследователей патристики, рассматривавших Златоуста как крупного мыслителя, можно указать на протопресвитера Иоанна Мейендорфа и протоиерея Георгия Флоровского. Однако и они указывали в основном на его экзегетические труды и его роль как проповедника и моралиста. Так, о. Георгий в своей книге «Восточные отцы Церкви IV века» пишет: «Мыслителем или философом Златоуст не был. В категориях античного мира его можно определить, как оратора или ритор. Античный ритор, это — учитель, моралист, проповедник»⁵, и далее: «Как проповедник и как учитель, Златоуст был прежде всего экзегетом»⁶. Более всех остальных богословским идеям св. Иоанна уделил внимание прот.

¹ Попов И.В. Труды по патрологии, том I. Святые отцы ПГУ вв. Сергиев Посад, 2004. С. 329.

² Там же. С.331.

³ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 143.

⁴ Клеман О. Истоки. М.: Путь, 1994. С. 343.

⁵ Флоровский Г. Указ. соч. С. 277.

⁶ Там же. С.292.

Иоанн Мейендорф, но и он выделил лишь несколько не самых значительных тем, которые разработал Златоуст, например, учение о первородном грехе и мариологию, а также уделял внимание более всего экзегетическим трудам св. Иоанна. В своей работе «Введение в святоотеческое богословие» он пишет: «В то время как в изложении догматического учения Златоуст не занимает выдающегося положения среди учителей Церкви, он является непревзойденным толкователем Священного Писания»¹. Однако тщательное исследование творений этого великого христианского мыслителя позволяет сделать вывод о его глубоких богословских идеях, оказавших влияние на развитие всей христианской мысли.

Особо здесь стоит отметить вклад Златоуста в развитие христологической и непосредственно с ней связанной антропологической проблематики. Можно также предположить, что то богословское примирение двух традиций (антропологического «максимализма» и «минимализма»), которое имело место на Четвертом Вселенском Соборе в Халкидоне и еще раньше в «формуле единения» 433-го года², а именно попытка изложить христологию св. Кирилла Александрийского на языке антиохийского богословия, по сути, было изложением христологии св. Иоанна. Тот факт, что имя Златоуста не упоминается в соборных решениях 433-го и 451-го годов, по всей видимости, было связано с непростыми отношениями, которые сложились к тому моменту между Александрией и Антиохией: стоит отметить хотя бы тот факт, что св. Кирилл, лично принимавший участие в «Соборе под Дубом», который лишил Златоуста константинопольской кафедры, долго не соглашался признать восстановление имени св. Иоанна в диптихах, а перенос мощей святого состоялся лишь в 438 году. Таким образом, становится очевидным, какое значение имеет христология Златоуста для христианской богословской мысли.

При исследовании христологии «классической патристики» интересным представляется тот факт, что христология Нестория, представителя антиохийской школы, который стал архиепископом Константинополя спустя менее 30 лет после смещения со столичной кафедры св. Иоанна, вызвала серьезные возражения в христианском мире и положила начало «христологическим» спорам. В то вре-

¹ Дрог. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 225.

² Подробнее см. прот. Г. Флоровский. Указ. соч.//Пути византийского богословия. С. 333-335.

мя, как учение о Христе святителя, который получил образование у Диодора и являлся близким другом Феодора, не вызвало возражений. В отличие от Нестория Златоуст сумел избежать антропологического «максимализма» и сформировал христологию, которая оказалась способной примирить антиохийскую и александрийскую традиции.

Здесь следует уточнить особенность, связанную с изучением наследия св. Иоанна: его творения, составляющие более десятой части греческой Патрологии Миня, составляют почти целиком проповеди на различные места Священного Писания, среди его трудов не более десяти могут быть названы собственно богословскими трактатами, но и их нельзя отнести к систематическим. Слова С.Л. Епифановича, которыми он описывал воззрения преп. Максима Исповедника, могут быть смело отнесены и к взглядам Златоуста: «воззрений своих он не предложил в систематическом виде, так что о системе его можно говорить только в смысле внутренней стройности его воззрений»¹. Цельность мировоззрения св. Иоанна несомненна, однако все его воззрения часто в совершенно отрывочной форме разбросаны по его многочисленным сочинениям. В своих трудах, он старается избегать полемики по догматическим вопросам и сосредотачивает свое внимание на вопросах христианской жизни и морали, именно это обстоятельство мешало большинству исследователей, как было указано выше, рассматривать его не только как выдающегося проповедника, но и как крупного христианского богослова и мыслителя. Отрывочность и недоговоренность в его произведениях немало затрудняет понимание св. Иоанна и выявление его взглядов.

Однако представляется возможным и необходимым выявить те идеи Златоуста, которые позволят охарактеризовать христологию до Халкидонского ороса и проследить их влияние на дальнейшее развитие как христологии, так и антропологии. Взгляды св. Иоанна по этому вопросу достаточно полно представлены в нескольких принадлежащих ему гомилиях: беседа VII на Послание к Филиппийцам, беседа XI на Евангелие от Иоанна, беседа на слова: Отче, если возможно, беседа VII на Послание к Тимофею. В дополнение к ним следует рассмотреть два произведения, которые отнесены в Патрологии Миня к разделу *Spuria*: слово на св. Рождество и письмо к монаху Кесарию. Поскольку вопрос об аутентичности этих произведений до сих пор остается открытым, представляется возможным исполт

¹ *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Марте, 2003. С. 50.

зование этих творений Златоуста наряду с теми из его трудов, аутентичность которых сомнений не вызывает, при условии, что выводы сделанные на основе анализа спорных произведений будут соотнесены с выводами сделанными на основе изучения аутентичных трудов св. Иоанна (по этой причине рассмотрение спорных творений производится после рассмотрения бесспорно ему принадлежащих). Таким образом, данная работа посвящена последовательному анализу названных произведений Златоуста.

Первое из рассматриваемых творений святителя — беседа VII на Послание к Филиппийцам, содержит защиту учения о Воплощении против ересей Маркиона, Павла Самосатского, Ария и, вероятно, Аполлинария Лаодикийского. При этом христологическая терминология Златоуста очень близка «примирительному» богословскому языку, предложенному на IV Вселенском Соборе в Халкидоне (451г.) для объяснения учения о двух природах Христа. По всей видимости, как было указано выше, примирение крайностей двух богословских традиций, совершенное задолго до названного Собора, стало основой для халкидонской христологии. В этой гомилии (беседе) святитель последовательно разбирает фразы «будучи в образе Божиим», «приняв образ раба» и «быв в подобии человеческом»: отвергая различные интерпретации этих слов еретиками, он утверждает свою христологию и учение о соединении двух природ. В начале св. Иоанн опровергает учение Ария. Для Златоуста характерно говорить о Боге Слове, ставшем человеком, поэтому сначала он доказывает, что воплощение не умаляет Бога и не лишает Бога Его божественного достоинства, а затем только переходит к человеческой природе Христа: «Он не почитал Божество (божественную природу) хищением, и не боялся, чтобы кто-нибудь отнял у Него естество или достоинство Его. Потому и отложил Его, будучи твердо уверен, что опять примет Его; сокрыл Его, не думая несколько умалиться через это»¹. Доказывая Божество Христа, он говорит: «достоинство быть равным Богу у Него (Христа) было не похищенное, но естественное», далее «все, что у Отца, то же есть и у Сына»² и добавляет: «все у Отца с Сыном общее»³. Затем Златоуст говорит о маркионитах, которые, объясняя понятие «образ», утверждали призрачность воплощения Христа. В ответ св. Иоанн указывает на то, что «образ раба» должен иметь реальное воплощение, иначе Христос не спо-

¹ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 11. кн. 1. С. 277.

² Там же. С. 277.

³ Там же. С. 277.

собен был бы быть «рабом» и прислуживать, например, умыть ноги ученикам: «допустив, что здесь представляется не то, что на самом деле было, а призрак только, надобно допустить, что Он не умыл и ног ученикам»¹, а «если бесплотное естество не сделалось видимым, значит, оно не было и в теле»². После доказательства реальности человеческой природы св. Иоанн переходит к разбору учения Павла Самосатского, который утверждал, что Христос был человеком, в котором из-за Его заслуг праведности обитал Бог. Златоуст указывает на то, что «образом Божиим» не называются ни Павел, ни Петр, совершившие множество праведных дел, а, учитывая продолжительность их жизни, сделавшие больше, чем Христос: «если Он был простой человек и называется образом Божиим за Свои дела, то почему не говорим того же и о Петре, который сделал больше Его?»³ Показав, таким образом, что Христос не простой человек, св. Иоанн переходит к вопросу о соединении двух природ и рассматривает значение слов «быв в подобии человеческом». Это «подобие», согласно Златоусту, заключается в том, что Христос являлся и человеком, и Богом: «Он имел много нашего, а многого и не имел, — например: Он родился не от соития, Он греха не сотворил. А вот, что имел Он, чего никто из людей не имеет. Он был не тем только, чем являлся, но и Богом. Он являлся человеком, но во многом не был подобен нам, хотя по плоти и был подобен. Следовательно, Он не был простым человеком. Потому-то и сказано: в подобии человеческом»⁴. Таким образом, доказав сосуществование человеческой и божественной природ во Христе, св. Иоанн говорит о виде этого сосуществования: «Мы — душа и тело; Он же — Бог, душа и тело»⁵. Здесь он явно показывает единство в Одном — Бога и человека и отвергает учение Аполлинария Лаодикийского, который приписывал человечеству Христа неполноценность и ограничивал воплощение восприятием тела. Златоуст, предостерегая от возможных крайностей и во многом предопределяя христологические тенденции эпохи, говорит, что свойства природ не были потеряны в соединении: «чтобы ты, услышавши... не представил изменения, превращения и какого-либо уничтожения... (но) Он, пребывая тем, чем был, принял то, чем не был, и, сделавшись плотию, пребыл Богом Словом»⁶. Формула «стал

Чам же. С ^ в.

² Там же. С278.

³ Там же. С.279.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С279.

⁶ Там же. С279.

тем, чем не был, оставаясь тем, чем был» очень часто используется святителем для объяснения христологических проблем и является своеобразной максимой дохалкидонской христологии. Далее Златоуст подробнее раскрывает это свое утверждение: «(апостол) выражает не то, будто природа изменилась, или произошло какое-либо смешение, но что Он... стал (человеком)»¹ и «Бог Слово не превратился в человека, и существо Его не изменилось, но Он явился как человек, не призрак нам представляя, но поучая смирению. Вот, что выражает апостол словами — как человек, хотя в другом месте называет Его (прямо) человеком»². После этого св. Иоанн переходит к разбору учения ариан, т.е. «тех, которые не признают, что Христос принял душу», отталкиваясь от тезиса о Божестве Христа, чуждого арианству: «Если образ Бога есть совершенный Бог, то образ раба есть совершенный раб». Здесь необходимо учитывать, что «образ», как было показано выше, следует понимать как действительное существование. Таким образом, св. Иоанн постулирует формулу, которая будет использована богословами Халкидона для решения вопроса о качестве двух природ во Христе. Он утверждает, что Христос есть «совершенный Бог» и «совершенный человек (раб)». Развивая свою мысль, он указывает на то, что «говоря о Божестве, (апостол) не употребляет слов: стал (Εγεveiо) и: принял... говоря же о человечестве, употребляет слова: принял и: стал»³. Из этого Златоуст делает вывод, что во Христе существует нераздельное единство двух природ, при этом не через смешение, а через соединение: «Итак, не будем ни смешивать, ни разделять (этих понятий). Един Бог, един Христос Сын Божий. А когда я говорю — един, то выражаю соединение (εуюоc), а не смешение, так как одно естество не превратилось в другое, но только соединилось с ним»⁴. Таким образом, в этой гомилии можно проследить тот синтез двух традиций, который совершает Златоуст: он отвергает крайности александрийского «максимализма» в учении Аполлинария Лаодикийского, утверждая цельность (совершенство) человеческой природы Христа, и крайности антиохийского «минимализма» в учении Павла Самосатского, говоря о единстве двух природ во Христе. Также очевидным оказывается, что христология св. Иоанна весьма близка к Халкидонскому оросу. Однако в связи с тем, что заметна некоторая нечеткость термино-

¹ Там же. С. 279.

² Там же. С. 280.

³ Там же. С. 280.

⁴ Там же. С. 280.

логии, следует также рассмотреть другие творения святителя, чтобы подтвердить те выводы, которые были сделаны из данной гомилии.

Следующее из рассматриваемых творений Златоуста — беседа XI на Евангелие от Иоанна представляет собой комментарий на слова «И Слово стало плотью и обитало в нас» (Иоан.1:14). Толкование этого фрагмента Священного Писания, по мнению Алоиза Грильмайера, видного католического исследователя восточного христианства, характеризует христологию двух противоборствовавших богословских школ: александрийская традиция, объясняя эти слова, говорила о Боге-Слове Воплотившемся, а антиохийская — о Боге-Слове Вочеловечившемся.¹ Если учесть при этом теорию о. Георгия Флоровского (см. стр. 3) то станет очевидным, традиция антропологического «минимализма» александрийцев была склонна различать во Христе только телесную природу, а не полноту человечества. В то время, как традиция антропологического «максимализма» антиохийцев приводила к тому, что они утверждали существование двух личностей, двух Сынов. В своем толковании на этот принципиальный, как было показано выше, фрагмент Писания Златоуст, являясь учеником Диодора, должен был бы рассуждать в русле антиохийской традиции, однако он использует терминологию и антиохийцев, и александрийцев: «Слово соделалось плотью» и «Он соделался сыном человеческим»². При этом св. Иоанн использует эти слова в одном и том же месте в качестве синонимов, что можно рассматривать как стремление примирить две традиции. В своих рассуждениях о воплощении Златоуст начинает с сотериологического тезиса выдвинутого св. Иринеем Лионским³: «Будучи истинным Сыном Божиим, он соделался сыном человеческим, чтобы сынов человеческих соделать чадами Божиими»⁴. Правда в отличие от св. Иринея Златоуст говорит не о Боге, который стал человеком, а о Сыне Божиим, ставшем сыном человеческим. По сути, тезис св. Иоанна отличается лишь особым вниманием к сыновству Христа, что можно было бы рассматривать как некий необычный оборот речи, если бы этот тезис не вступал в противоречие с христологическими идеями Диодора Тарсийского, учителя Златоуста. В данном случае можно усмотреть скрытую полемику с крайностями учения антиохийцев, выраженными в частное-

¹ См. *Aloys Grillmeier. Christ in Christian tradition. Vol. 2.* Mowbray, Oxford, 1987.

² Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 8, кн. 1. С. 74.

³ См. *Иринея Лионский.* Против ересей. Спб., 1900. С. 240.

⁴ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 8, кн. 1. С. 74.

ти в учении Диодора об одном рождении Христа. Здесь же Златоуст, изменяя максиму св. Иринейя, утверждает два рождения, указывая на то, что Сын Божий соделался сыном человеческим. Поясняя то, как «Слово стало плотью», Златоуст соединение Божества с человечеством во Христе уподобляет общению высокого и низкого: «Высокое в общении с уничиженным нисколько не теряет собственного достоинства, а уничиженное возвышается через то из своего уничижения. Так это совершилось и во Христе»¹. Здесь же св. Иоанн использует свою христологическую максиму: «Не самое существо изменилось в плоть (это и помыслить нечестиво); а пребывая тем, что есть, оно таким образом приняло образ раба»². В этой гомилии как и в предыдущей на Послание к Филиппийцам изложение учения о соединении двух природ он начинает с утверждения совершенства (полноты) Божества воплотившегося Слова: «не изменив своего существа (ουσια) в плоть, но только приняв ее так, что существо (οιοτα) осталось неприкосновенным»³. Доказав же Божество Христа, Златоуст переходит к объяснению воплощения совершенного Бога Слова. Здесь он говорит о соединении (ΕΥΣΥΣΤΗ) Слова и плоти без смешения и без уничтожения естеств (οιοκх): «Чрез соединение (ενωσις) и общение (οικνωσις) Бог Слово и плоть суть одно, не в том смысле, что произошло какое-либо смешение или уничтожение естеств (οωπα), а в том, что образовалось некоторое неизреченное и невыразимое их единение»⁴. Интересно, что для описания соединения св. Иоанн использует, наряду с «ευσυστη», слово «ανωκρεια», которое означает соприкосновение. Этот термин, использовавшийся богословами антиохийской школы, в частности Феодором Мопсуестийским, вызывает позднее возражения св. Кирилла Александрийского, как позволяющий считать соединение двух природ временным. Богословская мысль александрийцев не могла допустить отделения божественного от человеческого и сделать человечество Христа не единосущным Божеству. Предположение, что Златоуст рассматривает соединение двух природ во Христе временным, снимается его дальнейшим пояснением, где он говорит о вечном, но не совечном, единстве Бога Слова и плоти: «Он облекся нашей плотью не с тем, чтобы опять оставить ее, но чтобы всегда иметь ее с собой»⁵. Тогда использование двух терминов следует рассматривать как стремление оставить некую

¹ Там же. С. 74.

² Там же. С. 74.

³ Там же. С. 75.

⁴ Там же. С. 75-76.

⁵ Там же. С. 76.

неразрешенность в вопросе соединения двух естеств. В этом случае слово «*enosis*» должно указывать на соединение, а слово «*synafia*» на отсутствие слияния: «А как это (единение) сделалось, не спрашивай; это произошло, как Он сам знает»¹. Здесь же следует отметить, что о человеческом естестве (οἰσθη) св. Иоанн говорит, как о плоти (σαρξ). Подобная терминология свидетельствовала бы о взгляде святителя на человеческую природу Христа как на телесность, если бы Златоуст не был бы представителем антиохийской традиции, и если бы его гомилии не произносились в Антиохии. Поэтому следует рассматривать христологическую терминологию святителя, как попытку создать синтез двух богословских традиций.

Следующая беседа на слова: «Отче мой, если возможно, да минует Меня чаша эта; впрочем, не как Я хочу, но как Ты», интересна учением Златоуста о человеческой природе Христа и некоторыми предпосылками учения о двух волях, которое можно обнаружить в этой гомилии. Данный фрагмент Евангелия от Матфея «не как Я хочу, но как Ты» традиционно представлялся трудным для объяснения, т.к. не мог быть понят самостоятельно, без дополнительно сформулированной христологии. Только исходя из систематизированных представлений о двух природах во Христе и их взаимодействии, могли быть истолкованы эти слова. Этот фрагмент Священного Писания также рассматривался позднее, в спорах с монофелитством, как подтверждение наличия во Христе двух воль: божественной и человеческой. Объяснение этого фрагмента Писания св. Иоанн начинает с доказательства того факта, что Христос, обладая всеведением, как истинный Бог и Сын Божий, знал и о необходимости крестной смерти: «Неизреченная Премудрость, Тот, Который знает Отца так, как Отец знает Сына, как мог не знать этого?»² При этом Златоуст не различает человеческую или божественную природу как субъекта знания, для него это один Сын, хотя здесь святитель говорит скорее о Божестве Христа, подчеркивая свой «минимализм». Действительно, очень часто св. Иоанн дает повод отнести его христологическую терминологию к традиции антропологического «минимализма», однако при более тщательном рассмотрении контекста, а также, если учитывать что Златоуст остается учеником Диодора Тарсийского, становится понятным, что «минимализм» св. Иоанна на самом деле прием, который он использует, чтобы примирить две христологические традиции для слушателей, привыкших к богословской традиции

¹ Там же. С. 76

² Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 3, кн. 1. С. 17.

антропологического «максимализма». В данном случае это может быть обнаружено в том фрагменте где Златоуст уточняет, что человечество Христа понимает неизбежность гибели: «просит избавить Его и от смерти, показывая свое человечество и немощь природы, которая не может без страдания лишиться настоящей жизни»¹. Т.е. он называет субъектом знания не Божество Христа, а именно единое существо. Интересно, что Златоуст отталкивается от утверждения о Божестве Сына, от тезиса, который был основополагающим для александрийской, а не антиохийской христологической традиции: антиохийские мыслители усматривали во Христе в первую очередь человека. В данном случае можно еще раз увидеть тенденцию святителя синтезировать две традиции. Доказав же, что Христос не только знал о кресте, но и хотел его: «Он... подвергся этому... добровольно, по собственному предизбранию и желанию»², св. Иоанн указывает на то, что воля Сына никогда не желает отличного от воли Отца: «Везде мы видим, что Он желает одного и того же с Отцом... у Отца и Сына одна воля»³. Это указывает на то, что Златоуст рассматривает Христа в первую очередь как Бога, что подтверждает высказанное выше предположение о богословском синтезе. Согласие воли Отца и Сына он обозначает словом «*symfonia*», что можно рассматривать в качестве прообраза термина «*оцверуих*». Таким образом, доказав, что два противоположных желания не могли появиться у Отца и Сына, св. Иоанн указывает на иной источник желания — человечество Христа. Вначале он утверждает полноту человеческой природы, говоря об истинности рождения Сына Божия и ношении им всех недостатков человеческой природы: «Тот, который превосходит всякий ум и превышает разумение... благоволил сделаться человеком, принять плоть, созданную из земли и персти, войти в утробу Девы, быть носимым во чреве девять месяцев, питаться молоком и испытать все человеческое»⁴. Также он, отвергая свойственное крайним представителям антиохийского богословия (например, Диодору Тарсийскому), учение о двух Сынах, говорит о цельности Христа в воплощении, доказывая это тем, что Он не вселился в человека, а стал им, постепенно взрослея: «Он удостоверяет в этом деле не одним только появлением, но в течение продолжительного времени, и прошедши все человеческое. Так, не прямо входит Он в человека

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 22.

совершенного и полного, но во чрево Девы, так что потерпел и ношение во чреве, и рождение, и питание молоком, и возрастание, и продолжительностью времени и различием всех возрастов удостоверил в истине события»¹. Употребление Златоустом александрийской терминологии, как уже было сказано выше, может предположить его приверженность этой традиции, однако он здесь же обнаруживает учение о человеческой природе в традиции антиохийской школы. Говоря о немощах человечества, которое воспринял Христос, святитель подчеркивает, что Он был человеком: «Поэтому-то Он, как алкал, как спал, как утомлялся, как ел, как пил, так просит избавить Его и от смерти, показывая свое человечество и немощ природы... Подлинно, если бы Он не говорил ничего такого, то еретик мог бы сказать: если Он был человеком, то Ему надлежало и испытать свойственное человеку... Поэтому он, желая показать истинное облечение плотию и удостоверить в истине этого домостроительства, с великою ясностью обнаруживает Свои страдания»². Развивая свою мысль, Златоуст указывает на полноту человечества Христа и обнаруживает предпосылки учения о двух волях в толковании самого факта молитвы. Сказав, что источником желания, который не согласен с волей Отца, является человеческая природа Христа, св. Иоанн утверждает ее неслитность с божественной природой и свободную волю, которая находит свое проявление в молитве: «Сам молился по-человечески, не по Божеству — потому что Божество не причастно страданию — а по человечеству»³. В данном фрагменте можно видеть, что он мыслит во Христе две воли, божественную и человеческую. Это видно из действия, совершаемого человечеством Христа, при отсутствии аналогичного действия божественной природы. Антропологический «минимализм» же, т.е. действие Бога Слова, осуществленное посредством человеческого тела, заподозрить в суждениях святителя нельзя, поскольку Златоуст мыслит одного субъекта: «Сам молился». Таким образом, он различает две воли одной личности, при этом воля человеческая, по мысли святителя, подчиняется воле божественной, это видно из того, как он представляет молитву Иисуса Христа в качестве образца молитвы: «Потому Он и сказал: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты»; не потому, что иная воля Его, и иная Отца; но чтобы научить людей... хотя бы угрожала им опасность, хотя бы не хотелось им расставаться с

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 25.

настоящей жизнью, несмотря на это предпочитать собственной волю Божию¹ и далее: «этой молитвою Христос научил нас... чтобы мы не стремились к опасностям и даже молились, чтобы не впасть в них, но если они постигнут нас, то переносили их мужественно и предпочитали собственной воле волю Божию»². В этой гомилии Златоуст, находя источником слов «если возможно, да минует Меня чаша сия» человеческую природу Христа, указывает на ее цельность и свободную волю (свободу действия), различая, таким образом, в единой личности две воли. При этом здесь, по причинам указанным выше, св. Иоанн как и в предыдущих гомилиях в основном использует терминологию александрийской традиции. Также необходимо отметить, что Златоуст наметил существенные перспективы в учении о двух волях в христологии и в разработке вопроса о сущности человеческой воли, однако отсутствие разработанной терминологии не позволило ему представить свои взгляды сколько-нибудь систематически, в связи с чем можно говорить лишь о существенных богословских предпосылках в учении о двух волях.

В следующей из рассматриваемых гомилий Златоуста — беседе VII на Послание к Тимофею, интерес представляет толкование на стих: «Ибо один Бог, один и посредник между Богом и людьми, Человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Объясняя этот фрагмент Писания, св. Иоанн использует оригинальное доказательство божественной природы Христа и раскрывает учение о соединении двух природ. Доказательство, которое он вводит, не могло появиться в александрийской традиции, т.к. оно отталкивается от несвойственного традиции антропологического «минимализма» утверждения о человечестве Христа. С самого начала трудность представляет тот факт, что Бог послал Ходатая Сына, и при этом Бог един, из чего следует вывод, что Сын не Бог. Златоуст это утверждение отвергает, говоря, что Сью есть совершенный Бог: «Ужели Сын не Бог? Напротив, Он есть совершенный Бог»³. Сам способ постановки вопроса свидетельствует о том, что он мыслит Христа человеком. После этого он приступает к доказательству выдвинутого тезиса. Св. Иоанн отталкивается от слова «ходатай» и рассуждает, что, если Христос — ходатай (посредник, миротворец), то он должен быть причастен обеим сторонам для которых он ходатай: «Ходатай должен приобщаться обеим сторонам, по отношению к которым он

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 26.

³ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 11, кн. 2. С. 667.

ходатай; ходатаю свойственно, обладая тем, что принадлежит обеим сторонам, по отношению к которым он ходатай, приводить их ко (взаимному) общению»¹. Поэтому Златоуст заключает, что Сын (который рассматривается им как единая личность) должен быть причастен божественной природе, также как он причастен природе человеческой: «Следовательно, если Он не причастен природе Отца, то Он не ходатай, но разобщен (с Ним). И подобно тому, как Он соделался причастником природы человеческой... так точно Он причастник и природы божественной. Так как через Него соединилось два естества, то Он должен был быть близким к обоим естествам»². После утверждения соединения во Христе божественной и человеческой природ святитель объясняет как возможно подобное соединение. По мысли Златоуста, Христос подобен некоему месту, которое, находясь между двумя местностями и соприкасаясь с каждой, соединяет их: «Подобно тому, как какое-либо место, занимающее средину (между двумя местностями), прикасается к каждой из них, так соединяющий между собою два естества должен быть причастником обоих естеств»³. Следует отметить, что в данном случае св. Иоанн, желая подчеркнуть причастие Христа обеим природам, говорит здесь в русле антиохийской традиции, называя соединение соприкосновением. Как было указано выше, использование термина «synafia» подверг критике св. Кирилл Александрийский в спорах с Несторием, т.к. по его мнению подобный термин говорил о двух природах, как о чем-то соединенном не раз и навсегда, а связанном и способном разъединиться. Однако, в рассуждениях Златоуста, в отличие от других представителей антиохийской традиции, соприкосновение используется лишь как образ. В подтверждение св. Иоанн здесь же подчеркивает, что Христос стал человеком: «Следовательно, подобно тому, как Он соделался (υεουρευ) человеком, так и был Бог»⁴. Здесь же в заключении еще раз можно отметить доказательство Божества Христа. Святитель с особой ясностью повторяет, что, являясь исключительно человеком, Христос не был бы способен стать ходатаем: «Будучи (только) Человеком, Он не соделался бы ходатаем, потому что Ему надлежало беседовать и с Богом»⁵. Таким образом, в данной гомилии можно видеть, что Златоуст остается верен антиохийскому богословию, однако соеди-

¹ Там же. С. 667.

² Там же. С. 667.

³ Там же. С. 667.

⁴ Там же. С. 668.

⁵ Там же. С. 668.

няет его с элементами александрийского богословия. Учитывая же ряд представленных здесь суждений святителя, и уже проанализированные произведения, следует отметить тот богословский синтез, который создает Златоуст.

В дополнение к уже рассмотренным творениям св. Иоанна особое внимание хотелось бы обратить на два произведения, которые созданы другими авторами с использованием изречений и фрагментов аутентичных произведений Златоуста. В первом из них — письме св. Иоанна Златоуста к монаху Кесарию, наиболее точно и со всей ясностью представлено учение о соединении двух природ во Христе. Причины, по которым этот текст не признается творением Златоуста, следующие. На данный момент в полном виде существует лишь средневековый латинский перевод этого письма, некоторые фрагменты которого сохранились на греческом в творениях четырех древних писателей: Леонтия Иерусалимского, Анастасия Пресвитера, св. Иоанна Дамаскина и Никифора патриарха константинопольского. Разумно было бы предположить, что оно в том числе и в процессе перевода претерпело некоторую редакцию, однако те фрагменты письма, которые сохранились у древних авторов, должны рассматриваться как аутентичные элементы оригинального текста. Это письмо, как следует из заглавия, было написано из второй ссылки святителя, т.е. между 404 и 407 годами, и, соответственно, в нем должны содержаться его последние христологические воззрения. Целью написания письма стала приверженность монаха Кесария еретическому учению Аполлинария Лаодикийского, отказаться от которой Златоуст и убеждает монаха. Споря с этим учением, святитель в действительности невольно опровергает появившуюся уже после его смерти монофизитскую ересь, которая будет использовать формулу Аполлинария — «единая природа Бога Слова воплощенная», тем самым, считая, что после воплощения нельзя говорить о двух природах во Христе, а лишь об одной соединенной. Златоуст же отвергает слияние человеческой и божественной природы Христа: «...что (во Иисусе Христе) совершилось существенное стечение и богодостойное смешение Божества с плотию, через что и составилось одно естество... это, достопочтенный мой, есть нелепость безумного Аполлинария; это — нечестивейшая ересь тех, которые вводят слияние и срастворение»¹. Развивая свою мысль, Златоуст говорит о соединении во Христе двух природ, при этом сохраняющих свои свойства: «...Христос может быть называем и стра-

¹ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 3, кн. 2. С. 813.

тным и бесстрастным, — страстным по плоти, бесстрастным по Божеству»¹. Здесь же он подчеркивает личностное единство двух природ: «То же самое, что о Христе, может быть сказано о Сыне, об Иисусе, о Господе, — так как все эти имена суть общие и выражают собою оба естества»². Развивая эту мысль, Златоуст говорит о невозможности соединения человечества и Божества Христа в одной природе, т.к. в таком случае не было бы единства, а произошло бы уничтожение одной из природ. Единство, по мысли св. Иоанна, возможно только при сохранении двух природ неизменными и совершенными: «...если бы допускать одно естество, можно ли бы было говорить о неслитности? Можно ли бы было говорить о нераздельности? Возможна ли была бы речь о самом единении? Одному и тому же естеству с самим собой ни соединиться, ни сливаться, ни разделяться — невозможно. Какой же ад изрыгнул учение, что во Христе одно естество? ...пусть же они скажут нам теперь, какое естество потеряло свои свойства? Если еще речь идет о единении, то необходимо должно допускать уже и особенности, которые подлежат единению: иначе это — не единение, но слитие и исчезновение естеств»³. Следует отметить, что сомнения в аутентичности возникают во многом из-за точных христологических формул, которые почти дословно передают определения Халкидонского Собора. Однако, исходя из уже рассмотренных трудов св. Иоанна, которые обнаруживают серьезную разработанность христологических идей и глубокие интуиции, можно предполагать наличие достаточно четких формулировок в данном вопросе. Для описания соединения двух природ Златоуст использует терминологию, которая выше была названа «примирительной» и которую использовали богословы на Четвертом Вселенском Соборе для составления Христологического ороса. Однако здесь он употребляет «яроаомгоу» в значении «ипостась», что свидетельствует о не разработанности терминологии, а также косвенно об авторстве Златоуста, т.к. автор, живший после Халкидона, не допустил бы подобную «ошибку»: «...по внедрении божественного естества в тело, то и другое вместе составили одного Сына, одно лицо (яросгаиюу), при нераздельности в то же время неслитно познаваемое—не в одном только естестве, но в двух совершенных»⁴. После этого Златоуст рассматривает

¹Там же. С. 814.

²Там же. С. 814.

³Там же. С. 815.

⁴Там же. С. 815.

другое еретическое учение, так называемых синусиастов, которые утверждали, что Христос до явления на землю обладал небесной, предвечной, сосущной (ομοϋϑιότητι) людям плотью. Св. Иоанн опровергает его, указывая на то, что это лишило бы Христа истинного человечества, а это, по его мнению, привело бы к соединению во Христе человечества и Божества в одно естество, при этом сущность этого естества невозможно было бы определить: «...не потому, чтобы Божество по естеству своему прежде вочеловечения обладало телом и кровью, а потому говорится так, что оно усваивает себе плоть... Они готовы унижить достоинство Божества; а с другой стороны, они не хотят и тела Господня признать телом истинным... они воображают, что оно (человечество) превратилось в Божество и заключают отсюда, что естество (в Иисусе Христе) одно; между тем, какое это естество (божеское или человеческое), не находятся сказать»¹. Заключительная часть письма представлена у названных древних авторов и использовалась ими для доказательства того, что и до Халкидонского Собора отцы и учителя Церкви писали о неслитности и нераздельности природ во Христе. Здесь с особенной ясностью обнаруживается точность формулировок св. Иоанна. Он утверждает ипостасное единство двух совершенных природ, при этом он также отмечает смерть и страдание единого Христа, Единородного Сына Божия, отрицая страдания бесстрастного Бога. Эта идея, которую удалось сформулировать святителю с такой точностью задолго до Пятого Вселенского Собора, вызовет в VI веке монофелитские споры: «пострадавший за нас Христос — совершен по Божеству, совершен и по человечеству, что Он есть - один Сын Единородный, не разделяемый на двоицу сынов, но вместе с тем носящий в себе неслитными особые свойства двух нераздельных естеств, — не тот и этот..., но один и тот же Господь Иисус Христос, Слово Божие, плотию облекшееся, притом плотию — не бездушною, как говорил... Аполлинарий... хотя в Нем и двойственное естество, тем не менее единение, которое мы исповедуем в едином лице (prosopon) сыновства, в единении ипостаси, нераздельно и нерасторжимо. Но будем убеждать также и тех, которые после единения противоестественно проповедают одно естество: предположением одного естества они становятся в необходимость приписывать страдание бесстрастному Богу, отвергая таким образом домостроительство спасения и предвосхищая себе геенну диавола»². Необходимо здесь отметить, что

¹Там же. С. 816.

²Там же. С.816-817.

Златоуст употребляет слова «ипостась» и «лицо» (*prosopon*) в качестве синонимов, что было свойственно дохалкидонскому богословию, что также косвенно свидетельствует в пользу аутентичности текста. Таким образом, соединение св. Иоанном мыслится как слитное и нераздельное, так он старается совершить своего рода синтез двух богословских традиций. Во-первых, он, используя основные тезисы антиохийской христологической традиции, говорит о двух совершенных природах во Христе, при этом, отрицая крайности антропологического «максимализма» — учение о двух сынах, он утверждает единство человеческой и божественной природы в «одном и том же» Иисусе Христе, при сохранении особых свойств природ. Во-вторых, святитель, используя богословие александрийской школы, говорит о воплощении Бога Слова, как облечении плотию, однако указывая на цельность (полноту) человеческой природы Христа. И в-третьих, Златоуст еще раз подчеркивает идею ипостасного единства двух естеств, при этом, по мысли св. Иоанна, две природы в воплощении не сливаются в одну. В таком случае после воплощения Иисус Христос составлял бы одну природу, что привело бы к необходимости «приписать страдание бесстрастному Богу»¹ (теопасхизм). А это (страдание Бога) противоречит самой сущности Божества, и также лишило бы рождение Христа его сотериологического значения. Таким образом, можно указать на то как святитель объединяет две богословские традиции, что позволяет ему избежать ряда крайностей, свойственных его современникам, а также с учетом ряда косвенных свидетельств аутентичности текста, а также уже исследованных его работ, позволяет говорить о данном письме, как о своеобразном итоге проводимого Златоустом христологического синтеза.

Вторым из творений св. Иоанна, которые отнесены к разделу *Scritia*, но могут рассматриваться как аутентичные, является Слово на св. Рождество Христово. Эта гомилия представляет большой интерес в рассмотрении вопроса об отношении святителя к традиции антропологического «максимализма», т.к. в ней освещается центральная проблема христологии — догмат о Боговоплощении. Слово на Рождество входит в состав так называемых «эклогов», т.е. сборников бесед, составленных разными лицами после смерти Златоуста на те или другие темы из различных произведений св. Иоанна или приписываемых ему частью в буквальном изложении, частью в свободном пересказе. Этот текст также как и предыдущий может быть рассмотрен как аутентичный при учете четырех уже исследованных

¹Там же. С. 817.

его работ. Здесь можно обнаружить все те идеи, которые характеризуют христологию св. Иоанна. Во-первых, в отличие от своего учителя Диодора Тарсийского и даже в некоторой полемике с ним, он говорит о двух рождениях одного Сына Божия: «О каком рождестве говоришь ты? Очевидно о плотском. О безначальном рождестве никто не знает... Какже совершилось рождество Христово по плоти?»¹ Во-вторых, он использует александрийскую терминологию и говорит о том, что Бог воспринял человеческую плоть: «Слово Божие, Сын и истинный Бог, а не кто-нибудь другой, принявши нашу плоть, совершил общее спасение человеческого рода»². Однако Златоуст указывает на то, что Христос воспринял всю человеческую природу, а не только часть (телесность): «Поэтому, он обитал в человеке, не приняв только образ его, но Он претерпел зачатие и девятимесячное пребывание в чреве, пелены и питание раннего возраста...»³ При этом Златоуст говорит не о вселении Бога Слова в человека, а о рождении Сына Божия Сыном Человеческим: «Поистине изумительно слышать, что Бог, неизреченный и несказанный, необъятный и равный Отцу, подлинный Сын безначального Бога, прошел чрез девическую утробу и благоволил родиться от жены»⁴. Следует отметить, что в этой гомилии св. Иоанн чаще пользуется терминологией антиохийской школы, что, как было показано выше, ему не свойственно. По всей видимости, это связано с составителем эклога, который, желая передать основной смысл его слов, поступил с точностью способа изложения. Для объяснения соединения двух природ Златоуст использует образ, похожий на тот, который он приводит в толковании на Послание к Тимофею, сравнивая Христа с человеком, который распростер руки и, взяв двух борющихся, соединил их: «Он не перестанет до тех пор все делать и устроить, пока не приведет нас к Нему, к Богу, и пока из врагов не сделает друзьями. Как если бы кто-нибудь, в то время как двое борются друг с другом, ставши посредине, распростерши обе свои руки и взявши руки борющихся, соединил их, так и Он сделал, соединив божескую природу с человеческой»⁵. В отличие от беседы VII на Послание к Тимофею, здесь мысль Златоуста выражена яснее, и единый Христос понимается не как нечто внешнее по отношению к божественной и человеческой природе, а как Бог, ставший человеком, и Сам соединяющий две природы. Таким образом, в этой беседе

¹ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 12, кн. 2. С. 791.

² Там же. С.791.

³ Там же. С.797.

⁴ Там же. С.789.

⁵ Там же. С.789.

присутствуют все характерные христологические идеи Златоуста, а некоторые выражены с большей ясностью, нежели в иных произведениях св. Иоанна. В этом творении он указывает на ипостасное единство двух природ и отказывается от крайности антиохийского антропологического «максимализма», что позволяет рассматривать эту гомилию в данной работе как текст аутентичный. Использование же здесь представителем антиохийской школы терминологии свойственной традициям антропологического «максимализма» и «минимализма» еще раз демонстрирует стремление Златоуста примирить две богословские традиции.

Таким образом, философско-богословский синтез антропологического «максимализма» и «минимализма», который совершил св. Иоанн Златоуст, стал предтечей формировавшегося в недрах христианской мысли византийского богословия, отличительной чертой которого было «именно стремление к объединению и слиянию разнообразных плодов греческого гения, в особенности стремление к созданию единообразного типа... богословия»¹. Своим синтезом Златоуст предвосхитил ряд философско-богословских идей последующих эпох, например, Халкидонский Орос и учение о двух волях. Сформированный им теолого-догматический стандарт стал по сути основой для «формулы единения» 433 года и «примирительной» христологии IV Вселенского Собора, однако по ряду причин его имя не упоминалось ни в соборных определениях, ни в позднейших исследованиях по истории Церкви (подробнее см. выше). Следует также отметить, что «примирительная» христология св. Иоанна оказала существенное влияние на его антропологию и имела важное значение для всего христианского учения о человеке. Связано это в первую очередь с сотериологическим учением и идеей обожения. Так, Златоуст вносит в антиохийскую реалистическую аскетику элементы созерцательной мистики александрийцев. Свойственное антиохийским мыслителям понимание спасения, как действие свободной воли устремленной к Богу, св. Иоанн соединил в своей антропологии с действием воли Бога устремленной к человеку. Таким образом, он предвосхитил идею «синергии», которая разрабатывалась в византийском аскетическом богословии (например, преп. Максимом Исповедником). Это был необходимый ответ христианскому обществу рождающейся Византийской империи, которое было не способно к соблюдению аскетических принципов антиохийской и александрийской сотериологии. Антиохийская сотериология предъявляла слишком суровые требования к человеческой природе, исполнение которых было крайне затруднительно для гражданина империи. В то время как, александрийская сотериология призывала к ведению

¹ Епифанович С.Л. Указ. соч. С П .

созерцательной жизни вдали от мира, что также оказывалось невыполнимым для имперского подданного. Сотериология же и антропология, предлагаемая Златоустом, стала своеобразным аскетическим идеалом жизни христиан-мирян в Византийской империи, от которых не требовалось подвигов постов и молитвы, но которых св. Иоанн призывал к тому, чтобы они «не стремились к опасностям и даже молились, чтобы не впасть в них, но если они постигнут..., то переносили их мужественно и предпочитали собственной воле волю Божию»¹. Намеченные в данной работе вопросы имеют важное значение для исследования христианской мысли и формирования ее особого типа — византийского богословия. Особенно это следует отметить в виду неизученности философско-богословских взглядов св. Иоанна Златоуста, который, как было показано в данной работе, оказал решающее значение на формирование христианского теолого-догматического стандарта в христологии и антропологии.

Источники:

Patrologiae Graeca Cursus Completus, vol. 51, 59, 62, 63.

Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. М.: Радонеж, 2004. Т. 11. кн. 1.

Литература:

Болотов В.В. Лекции по Истории древней Церкви. СПб., 1918.

Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2003.

Попов И.В. Труды по патрологии, том I. Святые отцы II-IV вв. Сергиев Посад, 2004.

Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994.

КлеманО. Истоки. М.: Путь, 1994.

ЖильсонЭ. Философия в средние века. М.: Республика, 2004.

РеалеД. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. М.: Петрополис, 1994.

прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001.

ЕпифановичС.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003.

Aloys Grillmeier. Christ in Christian tradition. Vol. 2. Mowbray, Oxford, 1987.

Ириной Лионский. Против ересей. СПб., 1900.

Русская религиозная антропология. Антология в 2 тт. МФФ, МДА, 1997.

ЧуковенковЮА Влияние восточно-христианской антропологической мысли на западную. Религиоведение №1/2005.

¹ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. Т. 3, кн. 1. С. 26.

РОЛЬ ПРАВИТЕЛЯ В КОСМОЛОГИИ МАЙЯ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА (ПЫХ ВВ.)

Глубокое разделение между религиозным и светским, которое характеризует современный западный взгляд на мир, было глубоко чуждо древним майя, для которых не существовало четкой и непроницаемой границы между земным и божественным. Космический порядок майя не являлся чем-то случайным и отдаленным от человеческих дел. Наоборот, по представлениям майя, взаимодействие этих миров проходило постоянно, а правитель являлся точкой пересечения этих миров. Он не только обладал религиозной властью, но и служил проявлением божественного в человеческом мире.

По представлениям майя окружающий мир был наполнен сверхъестественными силами и богами, которые были опасными и непостоянными по отношению к людям, если их не поддерживать с помощью должных ритуалов. В основе религии майя лежит положение о всепроникающих сверхъестественных силах, пронизывающих все мироздание и проявляющихся во всех объектах действительности: богах, людях, в природных явлениях и предметах. Считалось, что такими силами обладают обожествленные предки, правители, жрецы, пленники. Наиболее важные взаимодействия происходят не между людьми и предметами, а между внутренними душами, магическими силами людей и предметов. Майя верили в общий динамизм Вселенной, в непрерывную циркуляцию энергии и жизненных сил во Вселенной. По представлениям майя, кровь и душа через жертвоприношение постоянно циркулировали между миром людей и миром богов, оказывая влияние на каждый из них. Правители, предки, воины, растения, животные, рассматривались как вместилища сверхъестественных сил, происходящих из мира богов и духов. Приобщиться к этим силам можно было исключи-

тельно через жертвоприношение. Жертва воплощала в себе и несла к богам обеты, желания и просьбы людей.

Во всех мезоамериканских религиях человеческое тело рассматривалось как объединяющая космос сущность, наполненная этими сверхъестественными магическими силами. Считалось, что человек накапливает эти силы, начиная с момента рождения. При важных жизненных ритуалах, таких как, вступление в брак, назначение на какую-либо должность, получение первого или второго имени, человек постепенно увеличивает количество магической силы или «тепла». Именно эти силы улетали к богам при отправлении посланников. Силы находились в прямой зависимости от того социального положения, которое занимал человек. Хотя, по представлениям майя, такой силой обладает каждый человек, считалось, что правители, как потомки богов и обожествленных предков, обладали наибольшим количеством магической силы. По этой причине они были обязаны при помощи религиозных ритуалов, в частности кровопускания, поддерживать существующий мировой порядок, благосостояние и процветание своего народа, и обеспечивать благосклонность богов. Хотя магические силы пронизывали все тело человека, концентрировались они, по представлению майя, в трех частях тела: в голове, в сердце и в печени. Голова считаласьместищем «одушевляющей силы», дающей энергию и силы для развития и роста. «Душа», содержащаяся в сердце (чулель), считалась дающей жизнь, и именно она оставалась жить после смерти физического тела. «Душа», находящаяся в печени, наделяла человека смелостью, любовью, ненавистью, желанием. С помощью всех этих сил создавался характер человека, и именно их пытались приобрести посредством военных действий или через ритуальные жертвоприношения. Точно также эти силы отправлялись к богам в качестве посланников или предлагались им в качестве питания.

Для древних майя окружающий мир представлялся сложным, внушающим благоговейный страх образованием, наполненным священными, часто пугающими и опасными силами. При этом реальным считалось лишь то, что сакрализовано, а сакрализованным, в свою очередь, являлось лишь то, что было порождено в первоначальном акте творения и входило в состав космоса как его часть. Максимумом сакральности, высшей ценностью обладает та точка пространства и времени, в которой произошел акт творения, т.е. центр мира. Поэтому в центре мира, по верованиям майя, находилось священное мировое дерево, объединяющее все сферы ми-

роздания, а по четырем углам — четыре цветных мировых дерева, олицетворяющих стороны света. На вершине дерева обитала птица, считавшаяся посланницей богов и посредницей между божественным миром и миром людей. Она переносила из загробного мира — Шибальбы — души умерших для их нового перерождения на земле.

Мировое дерево майя означало ось мира. Оно считалось важным элементом связи между мирами и проходило через все три вертикальные сферы: верхний, средний и подземный миры. Его корни питались водами подземного мира, ствол проходил через средний мир людей, а ветви находились в высочайшем слое мира богов. В тени под ветвями Первоначального дерева находился рай, куда попадали души праведников. Там их встречала богиня Иш Таб, и они наслаждались прохладой и изобилием пищи, проводя время в отдыхе и веселье. Души мертвых и сверхъестественные силы перемещались с уровня на уровень по Мировому дереву. Такие коммуникационные линии изображались как две пары солнечных лучей, находившихся в постоянном движении и позволявших силам подземного мира подниматься вверх, а небесным — спускаться вниз. Таким образом, три космические области — земля, небо, подземное царство — оказываются сообщающимися, и это сообщение выражается в образе Мирового дерева, *Axis Mundi*¹. В соответствии с представлением о том, что души умерших могли подниматься из преисподней по стволу мирового дерева, само мировое дерево и его природные аналоги — сейбы — считались местонахождением так называемых «мистических отцов», которыми являлись боги и обожествленные предки. Таким образом, беременность понималась как посещение женщины таким отцом. Само название мирового дерева — «Семенное» — говорит о том, что оно считалось носителем семян жизни. В эпосе майя-киче «Пополь-Вух» эта идея отражена в идее зачатия второй божественной пары близнецов от слюны (семени) отрубленной и повешенной на ствол дерева головы близнеца из первой пары Хун Хун-Ахпу. Он как раз и выступает в качестве такого отца.

Такое Вселенское дерево может находиться только в центре Вселенной, и вокруг него простирается весь обитаемый мир. Культурный мир майя создавался и организовывался вокруг ритуального центра, смоделированного на основе понимания структуры Вселенной. основополагающим для архаической картины мира является его деление на «свое», доброе и известное, и «чужое», где

¹ *Axis Mundi* (лат.) - ось мира.

сосредоточены неподвластные человеку силы природы, боги, мифические существа, умершие предки. Средний мир имел свое сакральное место. «Найти «свое» место, оборудовать его, обжить — все эти действия предполагают жизненно важный выбор Вселенной, которую «сотворяют», чтобы сделать своей. И эта Вселенная всегда является подобием образцовой Вселенной, созданной и населенной богами. Она составляет, таким образом, часть священного деяния богов»¹. Из этого следует, что «истинный мир» всегда находился в центре, «посредине», потому что именно там происходит уровневый раздел и осуществляется сообщение между тремя космическими областями. Мировое дерево отделяет мир космического, упорядоченного, от мира хаотического, внося в последний меру и организацию. В сценах на граффити часто встречаются изображения воинов, которые при совершении жертвоприношения танцуют около столба, вокруг которого обвилась змея; правители в торжественных одеждах готовятся совершить жертвоприношение у столба с головой Облачного Змея; столб обвивают тела двух облачных змеев². Эти столбы являются символическим эквивалентом (изображением) мирового дерева, определяющие центр упорядоченного космоса.

Изображение Мирового дерева есть на крышке саркофага, найденного в потайном склепе Храма Надписей в Паленке. У корней дерева отдыхает призрак умершего правителя, ствол украшен зеркальными символами, означающими, что дерево излучает священную энергию. На верхушке сидит божественная птица, по всей видимости, мифический посредник между мирами. В Паленке изображение Мирового дерева встречается также на панели Храма Креста, а в антропоморфизированном виде — на панели Храма Креста с Листьями. Мексиканский археолог А. Рус считает эти изображения символами растущей кукурузы, обозначающие тягу человека к бессмертию. Русский ученый В.И. Гуляев, рассматривая дерево мира на саркофаге в Паленке, также связывает его с початком маиса³. Аналогичной точки зрения придерживаются американские ученые Д. Фридель и Л. Шили⁴. Художники Классического Периода иногда изображали мировое дерево как плодородный стебель маиса с тяжелыми спелыми ядрами, часто в персонифицированной форме

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 29.

² Бородатова АЛ. Танец в центре мира (заметки о граффити Тикаля) // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. М., 1996. С. 211 (рис. XI.2, XI.4). С. 214 (рис. XI.9)

³ Гуляев В.И. Забытые города майя. М., 1975. С. 69

⁴ Scheie L., Freidel D. A forest of kings. 1990. P. 90

с лицом молодого Бога Маиса. На паленкских изображениях видны только две горизонтальные ветви, потому что дерево дано сбоку. Так как дерево с двумя ветвями похоже на крест, это дало повод миссионерам XVI века говорить о почитании креста у майя (отсюда, в частности, происходят современные условные названия храмов в Паленке).

Мир людей сообщался с миром богов и предков через Мировое дерево, *Axis Mundi*, которое было центром существования, так как именно в этой точке времени и пространства совершился первый акт творения. Материальным воплощением мирового дерева в реальной жизни был правитель. Правитель объединял в себе высшую политическую власть с полубожественным статусом, что делало его необходимым посредником между людьми и богами. Считалось, что он не только обладал сверхъестественной поддержкой богов, санкционирующей его действия и подтверждающей его правление, но и сам являлся воплощением божественного и его проявлением на физическом уровне человеческого существования. С древнейших времен правителей отождествляли с богом Маиса — одним из важнейших божеств майского пантеона, поддерживающего сами основы жизни в Мезоамерике. Таким образом, в символике майя существовало два представления об оси мира: правитель и его природный аналог — Мировое дерево. На стеле 25 из Исапы, относящейся к позднему доклассическому периоду, есть изображение мирового дерева, корни которого формирует плавающий в первичных водах кайман. Раскачивающиеся ветви дерева произрастают из его хвоста, одна из ветвей оканчивается головой змеи. Рядом с кайманом стоит правитель, при этом его тело занимает практически то же самое местоположение, что и ствол дерева, что дает основание предполагать, что концептуально правитель и дерево являлись одним и тем же¹.

Правитель был центром всего на небе и на земле, он был живым *Axis Mundi*, центром мира, воплощением традиций и символом всего сущего. Кульминационным моментом этой концепции явился ритуал кровопускания, посредством которого правитель открывал дверь в потусторонний мир. Широкое распространение получило представление о том, что кровь правителя и членов его семьи является священной, а, следовательно, важной частью в культе богов, что было залогом благополучия государства. Поэтому в классический период ритуальное кровопускание приобрело особенно важное

¹ *Newsome E.L. Precious Stones of Grace: A Theory of the Origin and Meaning of the Classic Maya Stela Cult// Eight Palenque Round Table. San-Francisco, 1996.*

значение: через него людям и их творениям передавалась священная сила. В то же время эта жертва приносилась для обмена силами между богами и людьми. Таким образом, физические силы человека получали еще и священное подкрепление. Мир упорядочивался на основе комбинации Мирового дерева и правителя, в обязанности которого входило при помощи ритуалов поддерживать существующий миропорядок.

Центральным действием ритуальной жизни в классический период, а также частью многих публичных ритуалов являлось ритуальное кровопускание. Изображения высокопоставленных лиц, совершающих этот ритуал, являлись одной из популярных тем в искусстве майя. Кровопускание использовалось во всех важных для майя церемониях: при освящении зданий и монументов, при рождении ребенка, при погребении усопшего, на свадебных церемониях, при восшествии правителя на престол, во время всех политических событий и критических дней календарного цикла. Кровь считалась священной субстанцией,местилищем души. Майя полагали, что, высвобождая силу, заключенную в крови, человек мог повлиять на ход событий, предотвратить многие несчастья, питать богов и призывать их в мир людей. Поэтому кровь выступает, во-первых, как связующее звено между миром людей и миром богов, и приближает людей к богам; во-вторых, является выражением крайнего почтения по отношению к богам; а в-третьих, питает богов. Через ритуальное кровопускание время богов соединялось со временем человека.

По представлениям майя, кровопускания совершались не только людьми: они верили, что боги пожертвовали своей кровью при создании мира, и совершали регулярные кровопускания для поддержания космического порядка. А деяния, совершенные богами при сотворении мира, должны в обязательном порядке повторяться правителями майя, в обязанность которых входило поддержание существующего миропорядка. Таким образом, обряд кровопускания служил своеобразной формой взывания к богам и одновременно жертвой, поддерживающей существование богов. Маис (кукуруза), из которого были сделаны люди последней четвертой эпохи, ассоциируется с человеческой плотью, а изначальные воды творения — с человеческой кровью. Таким образом, через жертвоприношение люди возвращают богам маис и воду, преобразованные в кровь и плоть. Человечество было создано из священного материала, единосущного и подобного богу — кукурузы: плотью человека стал маис, трансформированный кровавыми приношениями богов

в человеческую субстанцию. Таким образом, пищей человека являлся бог, и человек является пищей бога. Следует помнить о том, что кукуруза являлась основным элементом питания народов древней Мезоамерики, и это нашло свое отражение в мифологии. Бог кукурузы был убит в Шибальбе богами смерти, его тело было захоронено на площадке для игры в мяч. Его сыновья — близнецы победили богов смерти и вернули отца к жизни. В классический период возрождение бога Кукурузы изображали как его появление из трещины на спине черепахи (символ земли); часто его сыновья изображались сидящими с двух сторон от него. Поэтому собирание маиса имело для майя сакральное значение. Это было не просто повседневным мирским занятием земледельца, но аналогом первого акта жертвоприношения в мифологической истории майя: обезглавливание Бога кукурузы. Также сбор маиса — действие, приносящее пищу людям. По мнению КТаубе, процесс снятия шелухи с кукурузы является полным аналогом перфорации пениса для совершения ритуального кровопускания. Костяные шила, применяемые даже современными майя для отшелушивания маиса, являются точной копией древних проколов, которые вставлялись в раны при перфорации

Боги и люди, по представлениям майя, взаимно нуждаются друг в друге. Люди заботятся о богах, дают им пищу, обновляют их божественную силу: «И сказали Хуракан, Тепеу и Кукумац, когда они говорили с предсказательницей и создателем, кто суть предвещатели: «прежде всего надо узнать и найти средства, чтобы этот человек, которого мы намереваемся создать, мог бы кормить и поддерживать нас, мог бы призывать и помнить нас»¹. Таким образом, причина сотворения богами человека объясняется просто: боги хотели создать существ, которые бы почитали, восхваляли и питали их. Формой такого восхваления, питания, почитания и взывания к богам у майя являлись жертвоприношения и, как частный случай жертвоприношений, кровопускания. Люди, в свою очередь, тоже нуждаются в богах, ведь именно боги дают силу правителям, способствуют процветанию народа, даруют урожаи, дожди и солнечный свет. Пока люди совершают все необходимые ритуалы, боги продолжают давать воду в виде дождя, рек, источников и сенотов, и порождать маис и другие плоды из земли.

Особо важную роль играло кровопускание, совершаемое правителем. Более того, совершение этого ритуала являлось одной из главных обязанностей правителя. Кровь правителя и членов его се-

¹ *Пополь-Вух*. Родословная владык Тотоникапана. М., 1994. С. 15.

мы считалась священной и, следовательно, приобретала большое значение в культе богов, что было залогом благополучия всего народа. Правитель не только аккумулировал в себе политическую и религиозную власть, но и сам являлся имперсонатором божества в человеческом мире. В личности правителя сверхъестественные силы получали конкретное воплощение и персонификацию. Он действовал как своего рода «передатчик», через который во время ритуалов сверхъестественные силы проникали в мир людей и передавались людям и их творениям. Благодаря ритуальной деятельности правителя боги могли рождаться и питаться, плоды расти, а люди могли общаться с богами и умершими предками. Сам факт наличия правителя демонстрировал существование сверхъестественного порядка всех явлений во Вселенной. Правитель был центром всего на земле и на небесах, живым *axis mundi* — центром мира. Поэтому ритуальное кровопускание, совершаемое правителем, имело особую роль: через него людям и их творениям передавалась священная сила. Таким образом, физические силы человека получали еще и священное подкрепление. Восшествие правителя на престол, также как и многочисленные ритуалы подтверждения его власти, обязательно предполагали совершение кровопускания и приношение этой крови божественным предкам. Стела Хауберга, датированная 199 г. н.э. и являющаяся одним из наиболее ранних памятников такого рода, посвящена вступлению правителя на престол, и показывает результат кровопускания, совершенного правителем. На стеле изображен правитель в маске бога, над его головой поднимается Змей Видения¹. От правого плеча правителя по направлению к земле отходит мировое дерево, идентифицирующее правителя как центральную ось мира — *Axis Mundi*. Вниз по стволу дерева, по направлению к подземному миру, падают разрубленные надвое тела жертв. На то, что Змей Видения появился в результате ритуального кровопускания и жертвоприношения, указывает кремниевое лезвие, образующее его тело. По телу Змея поднимаются боги, а один бог появляется из его рта и общается с правителем. Таким образом, боги подтверждают власть правителя, и сами являются проявлением его силы.

Американский ученый Д. Карраско считает кровопускание составной частью более общего обряда — обряда перехода, смысл ко-

¹ Змей Видения (*Vision Serpent*) - принятое в научной литературе наименование существа, появляющегося из крови в процессе ритуального кровопускания. В большинстве случаев это не змей, а сороконожка, но майя считали сороконожек змеями. Змей Видения символизировал общение правителей с богами и предками.

того заключался в переходе человека из одного жизненного цикла в другой, из одной социальной роли в другую¹. У майя существовали обряды перехода при рождении, достижении половой зрелости, заключении брака, вступлении в ряды воинов и других важных событиях в их жизни. Но в религии обряды перехода выходили за рамки человеческой жизни: они включали моменты повторной интеграции в земной мир. Наиболее важным моментом ритуала было вступление правителя на трон. Ритуальные жертвоприношения и кровопускания были необходимой частью процесса освящения нового правителя. При этом, с одной стороны, правитель поднимался на более высокую и священную ступень, а с другой, боги могли проникать в мир людей (проходом между мирами служили рана и дымящаяся кровь). Обряд превращения наследника в полновластного правителя также требовал освящения наиболее священной субстанцией — человеческой кровью. Кровь вообще являлась цементирующим раствором ритуальной жизни майя на протяжении всей их истории, вплоть до прихода испанцев.

Кровопускания были тесно связаны с календарной системой майя. В моменты окончания основных разделов сакрального календаря цолкина устраивались праздники перехода от одного жизненного цикла к другому. В конце каждого катуна и каждые пять лет в рамках двадцатилетия правители устраивали публичные кровопускания.

Кровопускание осуществлялось через прокалывание языка, лба, ушей, носа, щек, нижней губы, локтей, бедер, половых органов. Чем более болезненной была процедура прокалывания, тем действеннее считалось жертвование крови. Прокалывали заостренными костями рыб, обсидиановыми пластинками, специальными проколками из кости, нефрита или кремня. С помощью кровопусканий майя стремились вызвать видения, которые, по их представлениям, были проявлениями богов и умерших предков. Видения (галлюцинации) вызывались из-за большой потери крови, а также из-за использования галлюциногенов во время проведения ритуала. Находясь в измененном состоянии сознания, правители вступали в общение с богами и обожествленными предками, от которых они получали указания, советы и пророчества. Результат таких видений изображался в виде так называемого Змея Видения, из открытой пасти которого появлялись боги и предки.

¹ Карраско Д. Религии Мезоамерики // Религиозные традиции мира. М., 1996. т. 1. С. 195.

Язык протыкали поперек и продевали через отверстие соломинки или колючую веревку. На притолоке 24 из Йашчилана изображена пышно одетая женщина (жена правителя Йашчилана Ицмнах-Балама III), приносящая жертву именно таким образом, — через язык у нее пропущена веревка с шипами, по которой в стоящий внизу сосуд стекают капли крови. На притолоке 15 жена правителя Йашун-Балама уже закончила ритуал и держит в руках блюдо с инструментами. Перед ее лицом разворачивается Змей Видения. По всей видимости, этот ритуал для женщин существовал только в классический период, да и там был распространен лишь в среде высшей знати. Во всяком случае, Д. де Ланда указывает на его отсутствие в период конкисты¹. Часто правители и их жены совершали совместные кровопускания. На притолоке 13 из Йашчилана изображен правитель Йашун-Балам IV и его вторая жена, держащие в руках перфораторы. В руках у женщины блюдо, из которого поднимается Змей Видения. На притолоке 17 показаны тот же правитель его третья жена: он протыкает себе пенис, а она пропускает через язык веревку. В сценах кровопускания в Мадридском кодексе есть изображения женщин, совершающих данный ритуал, прокалывая себе уши.

Жертвенной кровью, полученной в результате кровопускания, пропитывали полоски ткани или бумаги. Эту ткань затем сжигали на костре, чтобы она превратилась в дым, т.к. считалось, что боги поглощают кровь именно таким образом. Дым и кровь, таким образом, изображались в виде свитка.

В предметах, которыми правитель пользовался во время проведения ритуалов, — проколки и сосуды для сбора жертвенной крови — аккумуляровалась божественная сила. По мнению американских исследователей Л. Шили и Д. Фрейделя, такие ритуальные сосуды уже сами по себе являлись проходом в мир богов, через который при помощи жертвоприношения люди и боги могли вступать в коммуникации².

Большое значение имело мужское ритуальное кровопускание, особенно если кровь пускали из пениса: все мужчины одного рода протыкали острыми шипами половые члены, а затем продевали через отверстие веревку. Таким образом, они оказывались нанизанными на единую веревку, символ Млечного Пути, пропитанную общей кровью. Согласно представлениям юкатекских майя, толстая живая веревка (ее называли также «Белой дорогой»), наполненная кровью, тяну-

¹ГандаД. de, Сообщение о делах в Юкатане. М., 1995. С. 162.

²Schie L., Freidel D., Parker J, Maya cosmos. N.-Y, 1986. P. 216.

лась через небо с востока на запад в начале времен. Считалось, что в конце первого «творения» вытекшая из обрезанной пуповины-веревки кровь превратилась в воды потопа¹. В Мадридской рукописи есть изображение четырех богов, пропускающих через фаллосы толстую веревку, которая символизирует единство племени и связь живущих с умершими прапредками. Существует много изображений правителей и их приближенных, совершающих этот ритуал в публичной или уединенной обстановке. Наиболее известным изображением этого обряда является скульптура с острова Хайна, изображающая мужчину перед началом ритуала. Он сидит в деревянном кресле, у его ног стоит чаша для сбора крови. Любопытный пример подобного кровопускания показан на иероглифической панели 19 из Дос-Пилас. На ней изображен мальчик — сын правителя — протыкающий пенис. Слева от него на коленях стоит придворный и помогает ребенку проткнуть пенис. Дальше стоят правитель и его жена — родители мальчика. Этот ритуал был настолько важен для сохранения единства рода, что очень долго сохранялся уже при испанцах, поскольку в нем воплощалась связь между мужчинами рода и их далекими предками. Связь между живущими людьми и их предками изображалась в виде пуповины, змеи или в виде веревки для кровопусканий. Отголоски этого обряда дошли до наших дней в виде «непонятной» сказки о хранящейся в пещере веревке, из которой сочится кровь². Д. Карраско³ высказывает предположение, с которым соглашается и Л. Шили⁴, что смыслом кровопускания, совершаемого правителем из пениса, являлось стремление правителей майя испытать чувство всеобъемлющей божественной полноты, имитируя таким образом способность женщины менструировать и давать новую жизнь. Посредством такого кровопускания правитель становится «матерью богов», кормит богов своей кровью и помогает им проявиться на земном уровне.

Существовал еще один ритуал, совершаемый правителем, и известный под названием «рассыпание (рассеивание) капель». Первоначально его рассматривали как изображение так называемого «ритуального сева», однако сейчас большинство специалистов считают его разновидностью ритуального кровопускания, при исполнении которого кровь, скорее всего, также брали из пениса⁵.

¹ *Tozzer A. M.* The comparative study of maya and lacondone. N.-Y., 1907.

² Мифы, легенды и сказки индейцев майя. М., 2002. С. 43.

³ *Карраско Д.* Религии Мезоамерики // Религиозные традиции мира. М., 1996. Т. 1. С. 197

⁴ *Scheie L., Miller M.* The blood of kings. N-Y, 1986. P. 184.

⁵ *Бабошкин М.Л.* Ритуал кровопускания у древних майя в классический пери-

Этот ритуал исполнялся при окончании пяти— и десятилетних периодов времени. При этом потоки крови, которые истекают из рук правителя, являются не просто кровью, но символом божественной души, находящейся в крови правителя.

Стержневой основой всей религиозной и социально-политической деятельности древних майя являлось отправление посланников (ритуальные жертвоприношения). По представлениям майя кровавые жертвоприношения были необходимы для выживания и богов и людей, и являлись двусторонним процессом обмена между ними. Вселенная сохраняет равновесие благодаря ритуалам, которые осуществляют на земле люди. Не только благополучие, но и само существование богов и вселенной требовало активного участия социума через ритуал. Проводя аналогию с жизненным циклом маиса, можно сказать, что как маис не мог самостоятельно посеяться без помощи человека, так и сохранение космического порядка требовало священной жертвенной крови.

Многие жертвоприношения были связаны с культом правителей и умерших предков. Культ предков и ритуалы, связанные с ним, были очень распространены у майя. Это связано с распространенным у многих древних народов представлением о том, что умершие предки по-прежнему остаются членами рода, и составляют с живыми единую сакральную общину. Прекращение или нарушения правил отправления культа предков рассматривалось как исключение их из общины и приводило к каре с их стороны. Осуществляя через ритуалы связь живущих с иным миром, включающим не освоенные ими природные стихии, предки способствовали подчинению этих стихий своим потомкам, а также плодородию¹. Особое значение приобретало воплощение первопредка и всех последующих предков в правителях, соединяющих в себе сверхъестественные и человеческие качества. Его власть одновременно была и военной и магической. Считалось, что правитель обладал магической способностью быть посредником между своими подданными и богами. Эту власть он наследовал от самого божества, чья кровь, как считалось, текла в его венах. Таким образом, через ритуалы, совершаемые правителем, боги проникали в человеческий мир и способствовали повышению урожаев, благосостоянию народа и самому существованию мира. Сама личность правителя также считалась священной. По мнению Л. Шили и М. Миллер, даже одежды правителя отражали

од//Древние цивилизации Старого и Нового Света. М., 2003. С. 35.

¹ *Бессмертная ОЮ. Рябиши ОЛ. Предки // Мифы народов мира. М. 1982. Т.2. С. 334.*

нечто большее, чем просто престиж и богатство: это было символическое одеяние, идентифицирующее положение, ритуальный контекст и сакральность персоны, которую оно представляло¹. Божественная сила аккумулировалась и в объектах, используемых правителем при совершении ритуалов. Существование правителя гарантировало устойчивость мира, достигаемую через ритуалы жертвоприношений и кровопусканий. Принесение богам жертвенной крови служило одновременно и для кормления и поддержки богов, и для общения с ними, передавая богам часть человеческой души (чулель). Такая связь души и крови являлась основополагающей для мировоззрения древних майя. Таким образом, поклонение правителям и их предкам уже с первых веков н.э. приобрело в обществе древних майя характер общегосударственной религии. Ведь именно обожествляемые предки являлись главными помощниками как правителей, так и рядовых общинников. Первыми боги-предки давали могущество, возможность воздействовать на природные силы и обеспечивать благополучие своих подданных, а также обеспечивали легитимность их власти.

На стелах классического периода часто изображены правители, являющиеся имперсонаторами богов, в масках богов на лицах и с инсигниями власти (ритуальная полоса, циновка, скипетр) в руках. Им поклонялись и приносили жертвы. Изображения богов и обожествленных людей не были сами по себе ни идолами, ни простыми образами богов, но временными сосудами священной энергии, которые, в силу этого, заключали в себе опасность, и дотрагиваться до них можно было лишь после предварительного ритуала.

Практически при каждой стеле находился алтарь и тайник с приношениями. Все стелы классического периода располагались группами вблизи храмов, которые в большинстве случаев были посвящены обожествленным предкам правителей. Стелы устанавливались таким образом, что обеспечивали хороший обзор со стороны, что, по мнению В.И. Гуляева, свидетельствует о том, что ритуалы и жертвоприношения, которые осуществлялись на алтарях возле стел и при закладке даров под стелу, носили массовый публичный характер, в отличие от особо важных ритуалов, замкнутых в узком кругу лиц внутри небольших помещений в самом храме². Установка таких

¹ Scheie L., Miller M. *The Blood of Kings*. N-Y, 1986. P. 301.

² Гуляев В. И. Государственная идеология древних майя (к вопросу о культе царских предков) // Проблемы археологии и древней истории стран Латинской Америки. М., 1990. С. 182.

стел имела также целью показать народу власть богов и людей, в которых эти боги вместили часть своей сакральности, и которые поэтому могли править остальными; эти стелы были призваны показать величие прославленных родов, чтобы гарантировать постоянство их власти. Приношения, помещенные перед стелами с изображениями правителей, например в Копане, подтверждают священный характер предков, бессмертный дух которых также, возможно, «воплощался» в эти образы во время церемоний.

Благодаря возведению таких стел, а также ссылке на священных предков, новые правители получали законное обоснование своей власти и ее освящение на временные промежутки в 5, 10 или 20 лет. Однако по истечению каждого священного календарного цикла правители устраивали ритуалы публичного кровопускания, чтобы вызвать видения богов и предков, подтверждающих их сакральный статус и легитимность их власти. Согласовывая важные моменты своей жизни с повторяющимися «космическими циклами», правители майя были способны изменять значения социального времени. Они трансформировали время, воспринимающееся всем обществом в целом, в индивидуальное, которое стало постепенно отождествляться с личностью божественного правителя¹.

Жертвоприношения и кровопускания, совершаемые правителем, были необходимы, поскольку через них правитель ходатайствовал перед богами и предками о поддержании баланса в окружающей вселенной. Таким образом, власть и могущество правителя охраняли космос и страну и способствовали их процветанию. А это процветание напрямую зависело от того, насколько часто и насколько хорошо правитель совершал необходимые подтверждающие ритуалы. «Правители могли освятить свое положение ссылкой на прямое свое происхождение от почитаемых предков (реальных или вымышленных, мифических) или от богов. Освященный миф или легенда становились историей, а история в свою очередь могла быть использована правителем для упрочения своих позиций или для претензий на трон. Утверждение, сохранение и укрепление верховной власти на «законных» основаниях было, вероятно, основной целью при формировании института царской власти внутри сложной иерархической структуры майяского общества»².

¹ *Иванишевский С.* Лунные циклы и жизнь правителей в Йашчилане, штат Чиapas, Мексика // *Астрономия древних обществ.* М., 2002. С. 173.

² *Marcus J.* The iconography of power among the Classic Maya // *WA.* 1980. Vol. 13, № 1. P. 83.

Процесс освящения власти нового правителя, также как многочисленные ритуалы подтверждения этой власти, обязательно сопровождался жертвоприношениями. Обряд превращения наследника в полновластного правителя требовал освящения наиболее священной субстанцией — человеческой кровью, полученной в результате кровопускания самого наследника, и отправления к богам как минимум одного посланника имеющего высокий социальный статус из захваченных для этой цели пленников. Такое жертвоприношение являлось одновременно и освящением и легитимацией власти нового правителя. Только через совершение такого жертвоприношения процесс передачи власти между поколениями считался успешным и гарантировал способность нового правителя ходатайствовать перед богами. За 52 дня до вступления на престол будущий правитель совершал ритуальное кровопускание. Во время самого праздника, проходившего на главной городской площади, в честь освящения власти нового правителя в жертву приносился захваченный на войне пленник: на алтаре у него вырывали сердце. На стеле 11 из Пьедрас-Неграс показано отправление посланника именно таким образом. На алтаре под деревянным помостом лежит уже умерщвленная жертва с вскрытой грудью. Его руки и ноги связаны, из расчеченной грудной клетки вырываются завитки, обозначающие еще не свернувшуюся «дымящуюся» кровь. В верхней части стелы сидит правитель. От жертвы к нему по узкой полоске ткани, покрывающей деревянный помост, тянется кровавый след¹. Это жертвоприношение является кульминационным моментом ритуала, начальная стадия которого изображена на Лейденской пластине, а промежуточная — на сосуде из Чикагского Института Искусств². На Лейденской пластине пленник, который должен быть принесен в жертву богам как дар, освящающий воцарение нового правителя, распростерт у его ног. Пленник помечен как высокопоставленный знаком «аһаи» над головой. Вероятно, что он был взят в плен специально для этого ритуала. На сосуде из Чикагского Института Искусств показан правитель, выходящий из паланкина, в котором его принесли на место

¹ По мнению Е.А. Красулина (*Красулин Е.А.* Сакральная организация пространства селения у индейцев майя. // История и семиотика индейских культур Америки. М., 2002. С. 231) на стеле показан сидящий в пещере предок. В данном контексте эта разница кажется нам несущественной, т.к. восходящий на трон правитель в любом случае воплощал в себе душу одного из своих предков.

² К.Таубе первым сумел распознать, что на сосуде из Чикагского Института Искусств и на стеле из Пьедрас-Неграс представлен один и тот же жертвенный ритуал.

жертвоприношения; жертва уже привязана к деревянному помосту. Многие другие изображения церемонии вступления на престол нового правителя подтверждают, что жертвоприношения были регулярными и являлись необходимой частью ритуала освящения нового правителя. В Пьедрас-Неграс жертвы изображены лежащими на алтарях, с вырванными сердцами. Из фресок Бонампака следует, что ритуальные пытки и жертвоприношения продолжались в течение года. Есть изображения битв, целью которых было взятие пленных, ритуальные пытки жертв и их финальное жертвоприношение¹. Принесение в жертву пленников, захваченных в военных конфликтах, было необходимо для легитимации и усиления власти правителей майя. Как уже говорилось, восшествие на престол нового правителя требовало жертвоприношения как минимум одного знатного пленника, захваченного на войне. Скорее всего, подобные приношения должны были подтвердить легитимность власти нового правителя и проверить его храбрость. Таким образом, политическое господство правителя майя достигалось взятием пленных, но сакрализация этого господства осуществлялась только путем жертвоприношения этих пленников. Таким образом, пленники были предназначены быть принесенными в жертву, потому что только через их смерть может осуществиться религиозная и политическая роль правителя, заключающаяся в установлении и увековечении космического порядка.

Само существование правителя демонстрировало нерушимый божественный порядок всех вещей в пределах обитаемого космоса. Как следствие этой концепции, уничтожение последнего разрушало государственность классических майя, основанную на строгой приверженности реинкарнационного наследования власти. Без правителя, связанного по крови со своими предками, а через них и с богами, теряло смысл существование городских и ритуальных центров как мест управления и воплощения права на власть. Поэтому после завоевания в X веке майя тольтеками и уничтожения правящей элиты, цивилизация классических майя престала существовать. Американский археолог и специалист по письменности майя С. Хьюстон полагает, что цивилизация классических майя пришла в упадок именно из-за исчезновения царского двора и утраты в обществе уважения к иерархии. Только на Юкатане к XII веку начали возрождать государственность на принципиально новой основе, но ей не хватило времени для накопления сил и противостояния вне-

¹ Scheie L., Miller. M. The Blood of Kings. N-Y. 1986. P. 110.

шнему противнику¹. Сегодня многие исследователи рассматривают кризис классической культуры майя конца I тысячелетия как своеобразную «смену ориентиров» в социальной системе, условно говоря «секуляризацию», прослеживаемую в письменности (исчезновение монументальных царских надписей в погребальной керамике с текстами), искусстве (распространение новых стилей живописи), архитектуре (отказ от грандиозных построек в пользу более скромных сооружений и перенос внимания из «религиозно-политической» в «бытовую» область), социально-экономической системе (более активное включение в общезомеоамериканскую торговлю, развитие торговли бытовыми товарами — соль, ткани, обсидиан и пр.)².

Религиозная жизнь майя в Классический период была наполнена множеством ритуалов, которые при кажущейся сейчас причудливости и странности, являлись для них совершенно необходимыми. Именно ритуалы являются тем мостом, который соединяет физическую реальность и божественную сферу, которая открывается через ритуал. Ритуалы устанавливают эффективные связи между известным и неизвестным, между теми уровнями реальности, которые можно ощутить и познать, и теми невидимыми принципами, которые эту реальность произвели.

Религиозная жизнь древних майя базировалась на следующих основных положениях их мировоззрения. Во-первых, они верили, что сверхъестественные магические силы, исходящие с небес, пронизывали все уровни и измерения мира через облака, через предметы на земле и проникали в подземный мир. Во-вторых, майя верили, что человеческое общество будет стабильным столь долго, сколь оно будет соответствовать космическому порядку, созданному богами; и порядок этот необходимо было постоянно поддерживать, в том числе и через ритуалы кровопускания и жертвоприношения. В-третьих, именно священный правитель являлся средоточием и воплощением такого порядка на земле, и именно он выверял социальный мир людей по сверхъестественному миру богов. В-четвертых, правитель должен был демонстрировать в ритуальной форме свое происхождение от богов и обожествленных предков, являвшихся источником сакральности. Главным орудием правителей майя для приведения в соответствие социального и сверхъестественного миров было ри-

¹ В XVI веке на Юкатане все индейские общины имели своего бога-покровителя, который чаще всего являлся обожествленный предок.

² *Andrews E. W.* Late Postclassic Maya Archaeology // *J. of field Archeol.* 1993. \fol. 8, № 1. P. 35—69; *Ершова Г.Г.* Древняя Америка: полет во времени и пространстве. Мезоамерика. М., 2002. С. 112-113

туальное действие. Ритуал представлялся как мост между сверхъестественным и земным мирами, а правитель являлся посредником, который делал возможным переход от священного к земному.

Литература:

- Бабошкин М.Л. Ритуал кровопускания у древних майя в классический период // Древние цивилизации Старого и Нового Света. М., 2003.
- Бессмертная О.Ю. Рябинин О.Л. Предки // Мифы народов мира. М. 1982. Т.2. С. 334.
- Бородатова А.А. Танец в центре мира (заметки о граффити Тикаля) // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. М., 1996.
- Гуляев В.И. Забытые города майя. М., 1975.
- Гуляев В.И. Культ предков у древних майя // Религии мира. М., 1984.
- Гуляев В.И. Государственная идеология древних майя (к вопросу о культе царских предков) // Проблемы археологии и древней истории стран Латинской Америки. М., 1990.
- Гуляев В.И. Ритуальные тайники с кремнем и обсидианом в городах майя классического периода // Древние цивилизации Старого и Нового Света. М., 2003.
- Иванишевский С. Лунные циклы и жизнь правителей в Йашчилане, штат Чиapas, Мексика // Астрономия древних обществ. М., 2002.
- Карраско Д. Религии Мезоамерики // Религиозные традиции мира. М., 1996, т. 1.
- Кнорозов Ю.В., Ершова Г.Г. Правитель и полководец из «Брода Ягуара» // Латинская Америка, 1982, № 6.
- Ко М. Майя. Исчезнувшая цивилизация: легенды и факты. М., 2001.
- Красулин Е.А. Сакральная организация пространства селения у индейцев майя. // История и семиотика индейских культур Америки. М. 2002.
- Ланда Д. де, Сообщение о делах в Юкатане. М., 1995.
- Мифы, легенды и сказки индейцев майя. М., 2002.
- Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана. М., 1994.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Andrews G.F. Maya cities: placemaking and urbanization. Oklahoma, 1975.
- Baudez C.F., Mathews P. Capture and sacrifice at Palenque // Tercera Mesa redonda de Palenque. Vol. IV, Monterey, California, 1979.
- Davies N. Human sacrifice in the Old World and the New: some similarities and differences // Ritual human sacrifices in Mesoamerica. Washington, 1984.
- Demarest A. Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective // Ritual human sacrifices in Mesoamerica. Washington, 1984.
- Drew D. The lost chronicles of the Maya kings. London, 1999.
- Edmonson Munro S. The maya faith // South and Meso-american native spirituality. London, 1993.

- Krickeberg W. MitosyleyendasdelosAztecas, Incas, MayasyMuiscas. Мйхюо, 1971.
- Marcus J. The iconography of power among the Classic Maya // WA. 1980. Vol. 13, № 1.
- Martin S., Grube N. Chronicle of the Maya kings and queens. London, 2000.
- McAnany, RA. Ancestors and the Classic Maya Built Environment // Function and Meaning in Classic Maya Architecture. Washington, 1998.
- Newsome E.A. Precious Stones of Grace: A Theory of the Origin and Meaning of the Classic Maya Stela Cult // Eight Palenque Round Table. San-Francisco, 1996.
- Scheie L, Miller M. The blood of kings. N-Y, 1986.
- Scheie L, Freidel D. A forest of kings: the untold story of the ancient maya.N-Y,1990.
- Scheie L, Freidel D., Parker J. Maya cosmos. N.-Y, 1993.
- Stuart D. Longer Live the King: the Questionable Demise of K'inich K'an Joy Chitam of Palenque // PARI Journal. Vol. IV, № 1, 2003.
- Stuart D. La ideologHa del sacrificio entre los mayas // Arquelogia Mexicana. 2003, Vol.XI, № 63.
- Taube K. The Jade Hearth: Centraitiy, Rulership, and the Classic Maya Temple // Function and Meaning in Classic Maya Architecture. Washington, 1998.
- Tozzer A. M. The comparative study of maya and lacondone. N.-Y, 1907.

АЛ. Петраков
кафедра философии религии и религиоведения

МЕТАФИЗИКА СВЕТА-СИМВОЛА В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ И В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ (П.А. ФЛОРЕНСКИЙ И А.Ф. ЛОСЕВ)

Особое внимание к свету как важнейшему средству художественно — символического выражения высоких богословских идей, было характерно для православной мысли еще со времен Дионисия Ареопагита. Свет всегда играл в богословской мысли особую роль, выступая, наряду со словом, важным выразителем духовных сущностей, обладая по своей природе глубокой художественно-религиозной символикой. Символ света предстает как соединение эстетического и аксиоматического моментов и используется при описании высших, особо значимых ценностных горизонтов. Такое соединение имеет место не только в православной традиции (Фаворский свет преображения в исихазме), но и в других мировых культурах (в частности, — голубое свечение нирваны в буддизме), а также присутствует и в философских построениях (например, у П.А. Флоренского и в русской религиозной философии вообще). Поэтому, изучение символа света, в виду его особой значимости, и в мировой культуре в целом, и в православной традиции, в частности — представляет огромный научный и богословский интерес.

Многочисленные символические образы света мы встречаем, прежде всего, в Священном Писании, в Библии. Например: особый

свет первого дня творения в книге Бытия (Быт. 1:3), появляющийся еще до сотворения солнца и других светил. Светильник в храме можно считать за символ Самого Бога, «Света Израиля» (Ис.10:17), одежда Которого — свет (Пел. 103:2) и Который один является светом для Своего святилища — Церкви. Сравни также, слова Иисуса «Я свет миру» (Иоанн. 8:12) и стих Откр. 21:23, где сказано, что слава Божия освещает новый Иерусалим и светильник его — Агнец. Тот же светильник символизирует «народ взятый в удел» или Церковь Божию, призванную и получившую благодать, чтобы ходить в свете перед Богом и свидетельствовать о Нем миру. Христиане также называются «светом мира» и побуждаются светить перед людьми (Мат. 5:14 и далее) и «держат свои светильники горящими» (Лук. 12:35; Фил. 2:15). Семь церквей также уподобляются семи светильникам (Откр. 1:20). Число семь в этом месте, как и семь ветвей светильника, обозначает богатство божественной благодати; елей означает духовную силу. Свет также является неотъемлемой характеристикой самой сути Божества: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5); «Бог обитает в неприступном свете, которого никто не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:16), так как грешному человеку «Нельзя увидеть лицо Бога и остаться в живых при этом» (Исх. 33:20) — так велико светоносное сияние Божества. И, конечно же, новозаветный рассказ о Преображении Иисуса на Фаворе (Свет преображения) (Мат. 17:1-9). И еще одно место из Евангелия: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9). В другом месте: «и жизнь была свет человек» (Ин.1:4) — в данном случае, речь идет, явно, не о физическом свете, а о некотором «умном» свете, просвещающем душу человека¹. По отношению к Богу слово «свет» употребляется в Евангелии на греческом языке с определенным артиклем — τὸ φῶς (например: Ин. 1,8), что можно перевести как «онный свет», «тот самый свет»² — и выступает в таком виде только по отношению к Божеству, показывая отличие света, воспринимаемого чувствами от божественного света.

Можно привести и множество других мест, где символ света выступает при описании высоких духовных существей, равно как и различные богословские толкования данных мест из Библии, что выходит за рамки короткой статьи.

¹ См.: блж. Феофилакт Болгарский. Благовестник, или Толкование на Святое Евангелие: в 2-х т. Т.2. М.: Скит, 1993. Толкование на Евангелие от Иоанна. С. 274.

² См. там же. С. 275.

Пристальное внимание к онтологической роли света как одной из энергий Божества, пронизывающих наш мир, мы находим, прежде всего, в богословии исихазма. Исихазм — (от греч. *iguxto* — спокойствие, покой, мир, тишина, молчание) — течение мистического православия, распространенное в основном в Византии. В узком смысле под исихазмом понимается религиозно-философское учение византийского богослова Григория Паламы (XIV в.). В более широком смысле исихазм — это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом, созданное египетскими и синайскими аскетами Макарием Египетским, Евагрием Понтийским, Иоанном Лествичником в IV—VII веках. Оно понималось его адептами как благодатное искусство, «художество из художеств», основой которого является особый метод внутренней (духовной) молитвы, передававшийся ученику устно, на примере, под руководством наставника. Впервые письменно изложено в трактате XI века, приписываемом Симеону Новому Богослову, позднее излагался в сочинениях Никифора— монаха (XIII век), в трудах Григория Синаита (XIV век) и других богословов.

Метод исихазма направлен на достижение путем сосредоточенности ума или духа божественной любви и познания духовных сущностей. Сосредоточенность достигается особым положением тела, регуляцией (задержкой) дыхания, обращением всего внимания на короткую, с каждым вздохом повторяемую молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». В результате молитва становится как бы второй природой монаха, его сердце очищается от любых мыслей, всего внешнего и на определенном этапе сфера психического, где ум еще в движении, оставляется и начинается молитва созерцательная, без слов, в которой сердце в молчании, в абсолютном покое и «восхищении» раскрывается перед Богом. Это полное слияние человека с Богом, когда человек уже не знает, в этом ли он веке или в жизни вечной, иногда называют исступлением, экстазом. Во время молитвы запрещено придавать Божеству какой-либо образ (ибо это начало «прельщения»), чтобы ум в себе познал начертание боговидного образа и усмотрел мысленную и неизреченную доброту и любовь Бога. Эта сообщаемая душе человека любовь есть Божественная энергия, прямое приобщение человека к Божественному Свету.

Признаком приобретения истинной любви к Богу является «любовь к ближнему своему». В дальнейшей духовной практике экстаз сменяется постоянным переживанием опыта божественной реаль-

ности. Метод исихазма имеет много общего с духовной практикой мусульманского суфизма, йоги, буддизма, кришнаизма и других восточных религиозных учений и может быть определен (конечно, лишь приблизительно, в виду своих специфических особенностей) как православная медитация.

Онтология света является составной частью православной метафизики. Оформление ее завершилось в XIV веке в ходе исихастских споров о природе Фаворского света. Истоки этой концепции лежат за пределами собственно христианского миропонимания — в мифологии света у Платона, в платиновском учении, рассматривавшем свет как самоизлучение единого первоначала, как эманацию (Свет как бы и есть само Единое, но в его постоянном умалении при погружении в сферу материального).

Линию христианского неоплатонизма проводил Дионисий Ареопагит, который называл «умопостигаемый Свет» первым из имен Бога, тождественным животворящему Благу. Дионисий считал Свет божественной энергией, отличной от сущности Бога («Свет сам по себе не светит»¹) и соотносимой с ней лишь в аспекте апофатизма, отрицательного принципа, выразившего идею непознаваемости божественной сущности в образе абсолютного «божественного мрака».

Другой представитель этой линии, Григорий Богослов, широко использовал образы платоновской метафизики света (солнца и его лучей) для определения божественного присутствия в мире. Впоследствии эти образы стали излюбленными в православном энергетизме, с их помощью св. Григорий Палама пояснял различия между сущностью и энергиями Божества.

Световые образы в XI веке вдохновляли и Симеона Нового Богослова, которого исследователи считают одним из наиболее ярких предшественников Паламы в исихастской литературе. Симеон прибегал к ним в стремлении выразить свой опыт богообщения, опыт, столь своеобразно и непосредственно переживаемый, что в истории мистических учений ему вряд ли можно найти аналог. Это и «безвидное солнце», и «световидные воды» — явно мистические образы, и бытовой взгляд — «солнце милое и шаровидное», — все эти выражения восторга и умиления обращены к Богу, представшему перед взором поэта-богослова. Хотя в данном контексте «свет» и «солнце» предстают скорее как поэтические метафоры, а не понятия православного символизма.

¹ *Дионисия Ареопагит. Божественные имена.* // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 27.

Но Симеон Новый Богослов был не только практиком исихазма, но и во многом подготовил теоретическое обоснование паламитского учения о природе божественного света. Например, вдохновляясь, очевидно, начальными строчками Евангелия от Иоанна, Симеон писал: «Бог есть свет, и как свет Его видение, поэтому в видении света первое знание, что Бог есть... Бог есть свет и свет беспредельный и непостижимый. Свет то, что около Него... Кроме того, все, что из Него, есть свет, как от света нам подаваемое»¹. В сущности, в этом отрывке обозначены наиболее значимые моменты православной метафизики света: апофатический («непостижимый свет») и энергетический («свет есть то, что из Бога»).

В православном учении проблема символической онтологии света имела и несколько других аспектов. Во-первых, представление о творении мира как приобщении через свет несущего к сущему, оформившееся под влиянием Корпуса Ареопагитик. Во-вторых, это христологический аспект, опирающийся на евангельский образ преображения Иисуса Христа на Фаворе (Фаворский свет как свет обожения — *ἁγίαση*). Фаворское преображение считалось ключом к обожению (преображению) мира. В-третьих, пневматологический аспект: божественный свет отождествлялся с Духом Святым. Симеон Новый Богослов выразил этот подход к проблеме света в следующей формуле — «Присутствие Духа видится нами как свет». В-четвертых, познавательный аспект святоотеческого учения о свете. В исихастских спорах он стал одним из основных предметов полемики. Возможно ли богопознание в молитвенной исихастской практике, включающей в себя опытное восприятие света? Какова природа воспринимаемого в мистическом опыте света? Судьба целого направления в восточнохристианской аскетике зависела от решения этих вопросов.

Вопрос о природе света, преображающего «безмолвников» и называемого поэтому Фаворским светом, был, по сути, конкретизацией более широкого вопроса о природе божественных энергий и о характере божественного присутствия в мире, о связях Бога и мира. Григорий Палама, вступая в полемику с Варлаамом Калабрийским, понимал, что из утверждений его оппонента о небожественной природе энергий (их тварности — в терминологии паламитского богословия) вытекает представление о свете как метафоре, выражающей состояние интеллектуального озарения. Но для Паламы и его еди-

¹ Цит. по: Василий (Кривошей). Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 203-204.

номышленников «свет», «божественные лучи» были вовсе не метафорами или аллегориями, а выражали реальность божественного присутствия в мире, ту реальность, которая порождала и реальность богопознания. Поэтому проблема света имела еще одну сторону, обращенную к представлениям о назначении и месте человека в мироздании.

Для практиков исихии (безмолвия) было очевидно, что свет — это то, что воспринималось ими на вершинах мистического опыта, но это также и то, чем воспринимается этот изливающийся на них свет. Григорий Палама писал, что человек, «получивший в благой удел божественные энергии, сам есть как бы Свет, и со Светом находится и со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех»¹. В молитве происходила встреча двух потоков, и этот взгляд на богопознание выражал новый подход к проблеме человека. За богословским спором о природе Фаворского света скрывались вопросы, имеющие общепhilosophический смысл — о назначении человека в мире и ответственности за судьбы мира.

Нельзя не заметить близости этих проблем русской религиозно-philosophической мысли конца XIX — начала XX века, с ее определяющим интересом к человеку, даже при решении вопросов метафизики. Поэтому проблема света имела для русских религиозных мыслителей значение антропологическое, помимо собственно онтологического. Они прорабатывали, в той или иной степени, все аспекты православной метафизики света: христологический, познавательный, пневматологический, своеобразно рассматривали проблему света в натурphilosophических построениях, создали диалектику света, учение о разных его уровнях (иерархичность света).

С особой полнотой символическое понимание света проявляется в православной иконописи. Она вся пронизана светом, сияет и сверкает, поражая своей светоносностью, являя в красках высокие идеи православной богословской мысли. Существует тесное онтологическое единство аскетического опыта православия и православной иконы. Именно этот мистический опыт богообщения и его результат показываются нам в иконе и передаются через нее. При помощи красок, форм и линий, при помощи символического реализма, единственного в своем роде художественного языка, нам раскрывается духовный мир преображенного человека, ставшего храмом Божиим. На рубеже XIX—XX веков своеобразное «откры-

¹ Цит. по: Лососий В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 168.

тие» иконы произвело настоящую сенсацию благодаря удивительной яркости и праздничности ее красок¹. До этого события иконы в России называли «черными досками», поскольку древние образы были покрыты слоем почерневшей олифы, под которой едва были различимы контуры и лики.

П.А. Флоренский писал: «...иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого»². По мысли Флоренского: «Икона пишется светом»³. Икона не знает светотени, так как изображает мир абсолютного света (Шн. 1,5). Источник света находится не вовне, а внутри самой иконы. Мир иконы — это мир Небесного Иерусалима, который не нуждается «ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает его» (Отк. 22,5). Свет в иконе пронизывает все — он падает лучиками на складки одежд, он отражается на горках («иконные горки» на заднем плане иконы — схематическое изображение ландшафта), на палатах, на предметах.

Средоточием света является в иконе лик, а на лике — глаза («светильник для тела есть око...» Мф. 6,22). Свет может струиться из глаз, заливая светом весь лик святого, как это было принято в византийских и русских иконах XIV века, или скользить острыми лучиками — молниями, как искры, будто вспыхивающие из глаз, как это любили изображать новгородские и псковские мастера. Свет может лавинообразно выливаться на лик, руки, одежду, любую поверхность, как это мы видим в образах Феофана Грека. Свет и есть «главный герой» иконы, пульсация света составляет ее жизнь. Икона «умирает» тогда, когда исчезает понятие о внутреннем свете, и он заменяется обычной живописной светотенью.

Свет и цвет определяют настроение иконы. Православная икона (особенно древнерусская — XГУ–XУвеков) всегда радостна. Икона — это праздник, торжество, свидетельство победы. Печальные лики более поздних икон свидетельствуют об утрате Церковью пасхальной радости. Само слово Евангелие переводится как благая, то есть, радостная весть. И великие иконописцы XIV–XV веков (Андрей Рублев, Феофан Грек, Дионисий) подтверждают это, раскрывая в красках богословие Фаворского

¹ См.: Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи. // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов-наДону, 1998. С. 372—373.

² Флоренский ПЛ. Иконостас. М., 1994. С. 108.

³ Там же. С. 129, 136.

преображения. (Проблема влияния богословских идей исихазма на русское иконописное творчество XIV-XV веков, особенно представлений, касающихся онтологии света, и своеобразного преломления этих идей на русской почве могла бы послужить темой для отдельного исследования).

Светоносность иконописи является наглядным выражением мистического опыта переживания Божественного Света, присутствующего в православной аскетике. Удивительно поэтичными были описания Симеоном Новым Богословом, практиком и теоретиком исихазма, видения им света: «Вне вещей, вне всякой твари, Но во всем и в каждой вещи, То как жар, как пламя в блеске, То как облак светозарный, Под конец же слава солнца, Словно душу греет жаром, И в горенье сердце тает, И пронзают дух порывы Умиленья о Предвечном»¹. Он стремился образно передать динамику воздействия света в мистическом религиозном опыте, но за этими образами ему виделись иные онтологические горизонты.

В русле этой традиции находились ПА Флоренский и А.Ф. Лосев, более, чем другие русские религиозные философы, проникшиеся поэтическим языком православного символизма. А.Ф. Лосев создал мифологию «световых и цветовых предметов» — солнечного и лунного света, зарниц и сумерек, ясного и омраченного непогодой небосвода. Этой мифологии он противопоставлял «мифологию» электрического света, мертвого, механического, искусственного света, в котором нет благодати, нет символического присутствия высшей реальности, а есть только «таблица умножения, ставшая светом, и умное делание, выраженное в балаалайке»². И здесь весьма характерно использование Лосевым исихастского термина «умное делание» как выражение той глубинной мистической традиции православия, которая, по его представлениям, разрушалась цивилизацией механизмов, машин, электрического света, допущенной в служебную практику церкви. Эстетика света в богослужении оказывалась выражением его онтологических особенностей, поскольку с позиций православного энергетизма свет и красота являлись энергетическими проявлениями Бога в мире, то есть едиными по своей природе, а различными лишь в аспекте раздробленности мира.

ПА. Флоренский пояснял этот момент единства и различия

¹ *Симеон Новый богослов. Гимны Божественной любви. // Памятники византийской литературы XI-XIV вв. М., 1969. С. 129.*

² *Лосев А.Ф. Диалектика мифа. // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 439-440.*

красоты и света проявленностью первой во втором: «если красота есть именно являемость, а являемость — свет, то красота — свет, и свет — красота»¹. Рассуждая о природе света, Флоренский отмечает его исключительную эстетическую ценность. Если большинство воспринимаемых явлений (таких, как звук, запах) бывают прекрасными через свое ритмическое расчленение, то есть, благодаря проработанной форме, то свет «прекрасен помимо всяких расчленений, помимо формы, — в себе, и он делает собою прекрасным все зримое»². Так, личность, озаренная изнутри светом Фаворским, то есть, светом преображения, ослепительно прекрасна. Однако вместить в себя этот неизреченный свет может только очищенная душа. Очищение же, или само — исправление дается большими трудами, скорбью и подвигом. Подвижник должен собрать все свои силы, внимание, волю и чувство, чтобы узреть образ Божий в себе, а через него и «храмину небесную». Этим и объясняется, замечал он, что аскетическая деятельность, направленная на созерцание света, в святоотеческой литературе называется не научной и даже не нравственной работой, а искусством, художеством, «умным деланием», высшим проявлением эстетической творческой активности, что и нашло отражение в определении аскетики у святых отцов как «искусства из искусств», «художества из художеств».

П.А. Флоренский сравнивал православное аскетическое понимание видения света с представлениями о свете у неоплатоников, с мистической практикой христианских ересей. Какой свет созерцают и переживают нехристианские мистики, тот ли это свет, что описывается в исихастской литературе? Какова его природа? Ведь видели же неоплатоники в экстатических состояниях какой -то свет и блаженствовали в этом знании, поскольку для них природа этого света представлялась божественной?

Для Флоренского была очевидна принципиальность решения вопроса о природе света в разных мистических учениях и практиках, в нем оказывался скрыт смысл христианства, его отличие от других, лежащих вне его, путей познания Бога. Нехристианские мистики, например, неоплатоники, действительно открывали в свете новую духовную реальность, утверждал отец Павел, оставшуюся вне христианской догматики лишь интуитивным уловлением истины: видя свет, мистики не видели его. Поскольку абсолютный свет Божества, по мнению Флоренского, можно разглядеть лишь через «око» догмата.

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 98.

² Там же. С. 98.

Особое значение придавал философ символизму как особому типу мироощущения, вобравшему в себя, по его мнению, весь комплекс проблем паламитского богословия. Смысл символизма Флоренский определял как пронизанность нашего мира божественным светом высшей реальности, отражением которой и является наш мир. Эту позицию символического прочтения мира П.А. Флоренский называл подлинно православной, и тем самым он подчеркивал значение учения Григория Паламы для всего православного миропонимания. Богословие Паламы виделось им как своеобразный образец онтологичности и символизма — наиболее существенных характеристик восточного христианства.

Категория света выполняла в этих рассуждениях философа роль критерия православноеTM. Так, например, отступлением от православноеTM, от понимания мистичности церковной жизни, разрушением богослужебной символики П. Флоренский считал использование в церкви электрического света вместо символического «живого» огня свечей. В этом он усматривал отступление от одной из основных идей церковной службы — идеи света.

Это опасение было полностью поддержано и А.Ф. Лосевым, опиравшемся в своей работе «Диалектика мифа» на размышления Флоренского о символизме света в православном миропонимании. Характерно, что эти размышления ни у отца Павла, ни у А.Ф. Лосева не носили абстрактный характер, а излагались на конкретном языке поэтических образов и богослужебных символов.

Этот момент весьма характерен для символического реализма как фундамента православного миропонимания — символизм был не только содержанием, но символичной была и форма изложения представлений о нем. Например, в святоотеческой традиции образы розы, соли, лозы винограда, солнца, закваски, света были не просто метафорами, но символизировали собой скрытую за ними высшую реальность религиозного порядка.¹ Символичны тексты, написанные практиками исихастской молитвы для наставления начинающим, ведь никаким другим языком, кроме языка символов, им невозможно было передать тот опыт, что был пережит ими на вершинах духовного делания: «затворяй двери келий для тела, дверь уст для беседы, а внутреннюю жизнь души — для лукавых духов»,

¹ Ср.: те же образы в христианском искусстве первых веков н.э. и их толкование: *Успенский Л.Л.* Богословие иконы православной Церкви. М., б.г.; *Овчинников А.Н.* Символика христианского искусства. М., 1999; *Буслаев Ф.* О русской иконе. Общие понятия о русской иконописи. М., 1997.

«смердное море между нами и мысленным раем можем перейти только на ладье покаяния, на которой есть гребцы страха»¹.

Паламитское богословие, по мнению П. Флоренского, было подтверждено и всем последующим опытом православного подвижничества, в котором глубокое переживание божественного света занимало особое место. Опыт Сергия Радонежского, воспроизведенный в тропарях, воспевающих свет Бога, Серафима Саровского, «телесными глазами» увидевшего этот свет, о. Серапиона Машкина, к комментариям которого обращался о. Павел, был для него источником вдохновения, основой аргументации, альфой и омегой православной концепции света и обусловленных ею «пастырской эстетики» и цветовой символики. Только этому опыту доверял П.А. Флоренский, утверждаясь на позициях экзистенциального понимания проблемы света, столь характерных и для паламитского богословия.

Григорий Палама выстраивал иерархию духовного опыта восприятия света, отрицая возможность уравнивания этого опыта: «Это опытное познание Божества дается каждому по его мере и может быть различным по степени, в зависимости от достоинства тех, кому он дается»². П.А. Флоренский высказывал ту же мысль о разных уровнях восприятия света в мире: божественный свет наполняет подготовленного к «встрече» с ним праведника и сообщает ему способность энергийного воспроизведения света. На следующем уровне свет, исходящий от святых, подвижников как знак подлинного присутствия божественного в этих личностях, воспринимают духовно настроенные люди, но этот свет уже не полон. Наконец, плотскому человеку духовный свет и вовсе недоступен, он оказывается непроницаемым для воздействия этого света. Так выстраивается П.А. Флоренским иерархия уровней освещенности светом — от святых на ее вершине до людей «плотских» у ее подножия.

Но динамику света философ связывал не только с образом этой лестницы, но и с символикой цвета, которая соотносилась как с метафизикой мира, так и с метафизикой абсолюта в его обращенности к миру. Символика цвета у П.А. Флоренского основана на идеях православного энергетизма и является примером плодотворного развития этих идей в русской религиозной философии конца XIX—начала XX вв. Смысл ее заключается в следующем: единый свет единого

¹ Добротолюбие. Т.5. М., 1890. С. 266, 429.

² Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С. 165.

солнца, или тот же образ, но выраженный языком паламитского богословия, — единая энергия единой сущности, входя в отношения с миром на разных его уровнях, воспринимается в цвете, оттенке, тоне. Различная окраска не является собственным свойством света, но выступает как «способ соотношения неделимого света и раздробленного вещества»¹. Например, тьма, не просветленная светом, видится в фиолетовом цвете, но тьма, заслоняющая свет, воспринимается в красных и розовых тонах. Состояние «ни света, ни тьмы» выражено зеленым цветом и так далее. То есть энергия — свет дробится, входя в раздробленный мир, на многоцветие, но при этом она остается единой в отношении к своей сущности.

Эта концепция света пояснялась П.А. Флоренским понятием «София», знаменующим именно те грани мира и божественного бытия, которые непосредственно соприкасаются. Отец Павел так пояснял введение этого понятия: «София — не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность»².

Итак, свет — энергия относилась философом к божественному бытию, а София — цветность — к миру, а потом и сама София в этой концепции имела различные оттенки, цветовые выражения от фиолетового до розового и красного, «как передовая волна божественной энергии»³. Интересно совпадение последнего цветового образа Софии с «розовой тенью», которой молился Вл. Соловьев. Очевидно, П.А. Флоренский помнил об этом образе и использовал его в цветовой символике. Динамичность Софии проявлена, согласно этой концепции, в цвете, символизирующем разные метафизические состояния: одна природа Софии с миром выражена фиолетово-голубым, проявление Бога в мире — розовым.

Но П.А. Флоренский выделял и третье метафизическое направление бытия Софии — ни к свету, ни от света, состояние вне определения или самоопределения в отношении к Богу. Флоренский называл его «райским аспектом», в котором нет движения ни к Богу, ни от Бога, а есть лишь движение около Бога, и отождествил это с золотисто-зеленым цветом. Таким образом, три основных цвета определялись в концепции о. Павла тремя аспектами бытия Софии, ее отношением к абсолютному бытию и абсолютному небытию — свету и тьме.

¹ Флоренский П.А. Небесные знамения (размышления о символике цветов). // Маковец. 1922. № 2. С. 14.

² Там же. С. 14-15.

³ Там же. С. 15.

Онтологичность света обуславливала здесь и онтологичность цветовой гаммы. Эта центральная идея символики цвета П. А. Флоренского была подхвачена А. Ф. Лосевым, который постарался защитить ее от упреков в субъективизме, произвольности размышлений о происхождении цвета. Неужели живой мистический опыт, интуитивное постижение реальности менее объективно, замечал он, чем физические построения волновой теории света? Символизм для него был не поэтическим описанием света или цвета, не выражением определенных психологических состояний, а «ареной встречи» энергий, их соединением в целом и неделимом образе¹. Символика цвета входила в лосевскую мифологию света, также находя свое обоснование в представлениях об энергичности бытия, и органично сочеталась с его поисками в области феноменологии.

Онтология света подкрепляла феноменологию веры, объясняя религиозно ориентированному мышлению то скрытое, что присутствует, согласно представлениям символизма, позади явлений, давая им жизнь и движение. Ведь именно потребность найти онтологическое объяснение феноменам религиозной жизни подтолкнула Паламу к проблемам энергетизма, породила потребность их развития. Объясняя явление Фаворского света апостолам, Палама призывал смотреть не столько на вещи, сколько на то, что скрыто за ними и составляет их подлинное бытие. Иначе, удивлялся он, зачем надо было собирать учеников на Фаворе, неужели для того, чтобы показать им вещественный, чувственный свет? Свет Фавора он называл «невещественным, незаходимым и вечным», явлением скрытого «под завесою» вещественного².

Фаворское богословие или богословие света определило метафизические посылки рассмотрения целого комплекса богословских и философских вопросов. Понятия «свет истины», «свет любви», «просветление благодатью», свет как синоним прекрасного выражают не только единый поэтический образ, но и общие теоретические основания для гносеологических, антропологических, этических и эстетических представлений восточного христианства.

Русская религиозная философия конца XIX — начала XX вв., опираясь на православную духовную традицию, широко использовала основные идеи богословия света — лежащий в его основании энергетизм, представления о возможности соединения человека с

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа.// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 444.

² Григорий Палама. О свойстве света, виденного апостолами на Фаворе.// Воскресное чтение. 1853. № 16. С. 146.

божественным светом, преображающим его природу, о познании Божества в его проявленности в свете, об эстетическом переживании божественного света.

Русская религиозная философия конца XIX—начала XX вв. испытывала, с одной стороны, влияние платоновской и платиновской традиции понимания света, с другой же - питалась идеями православной мистики света. Какое из этих влияний было решающим для русской религиозной философии? Разрешение этого вопроса связано с выяснением степени воздействия на восточнохристианское богословие античной философской мысли. Но, очевидно, что столь конфессионально ориентированной по своим целям и проблемам философии, какой была русская религиозная философия, восприятие античного понимания света корректировалось духовным опытом церкви, мистическими переживаниями света у православных подвижников. Значительный материал давал и собственный религиозный опыт, интуиции жизни, непосредственно связанные с православным мировоззрением — источником, питавшим вдохновение и богословов исихазма и религиозных мыслителей в России начала XX века.

Собственно, экзистенциальный подход (особая роль пережитого лично в познании) был близок и платоникам, и паламитскому богословию, и русской религиозной философии. Но русскую религиозную мысль объединяли с паламитизмом исходные моменты философствования — «жизнь в Боге» сопрягалась с православной церковностью, а нередко полностью отождествлялось с нею. Неслучайно и самоопределение отечественной религиозной философии как «духовного делания», весьма близкое термину «молитвенное делание», которым в аскетике обозначались преобразовательные усилия человека по восстановлению своей внутренней цельности для последующего соединения с Богом.

*А.Д. Соколова,
кафедра философии религии и религиоведения*

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ
ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ
(ПО ДАННЫМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО
ОПРОСА В МАРТЕ 2005 ГОДА
В Г. ВЛАДИМИР)¹

Введение

Проблема изучения современной религиозной ситуации в нашей стране в настоящее время является чрезвычайно актуальной. Это находит свое отражение во все возрастающем количестве публикаций на эту тему среди исследователей, как профессионально занимающихся религиоведением, так и тех, кто касается религиоведческой тематики лишь по случаю. Отметим, что исследователей интересует как общероссийская, так и региональная религиозная ситуация, как в социологическом, так и в государственно-правовом ее аспектах. Среди исследований, посвященных социологическому анализу религиозной ситуации в постперестроечной России² широко

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РГНФ, проект №04-03-00310а

² Мы говорим о постперестроечной, а не о постсоветской России, поскольку те процессы, о которых идет речь в подобных исследованиях, зародились еще до распада Советского Союза.

известны работы С. Филатова, Д.Е. Фурмана и Киммо Каарияйнена, М. Мчедлова, Л.Н. Митрохина и других. Региональной ситуации в области религии посвящены работы О.С. Ихеновой, Э. Михайлова, М.В. Вагабова, В.Д. Курганской, Р. Лопаткина и других¹.

Ряд работ специально посвящен различным аспектам религиозной ситуации во Владимирской области. Например, сборник статей «Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность», в котором, в частности, обсуждаются результаты опросов студентов и школьников г. Владимира на предмет выяснения их религиозности. Динамика религиозной ситуации обсуждается, например, Е.И. Ариным и А.И. Ивановым².

Однако эти работы далеко не исчерпывают весь спектр проблем, связанных с религиозной ситуацией. В особенности ощущается потребность в тщательном изучении религиозности различных социальных групп в отдельных регионах России. Цель данной работы — внести вклад в решение этого вопроса посредством изучения религиозности жителей г. Владимира.

Социологическое исследование религиозности среди взрослого населения Владимирской области, результаты которого мы, в форме предварительного отчета, и публикуем в данной работе, является частью комплексного исследования религиозной ситуации во Владимирской области (исследования проводятся группой ученых из Московского и Владимирского государственных университетов при поддержке РГНФ). Социологический опрос является первым этапом этой работы, поскольку рассматривается нами как база для дальнейших исследований.

Опрос был проведен в период с 12 по 18 марта 2005 года.

Стремясь охватить все социальные слои населения, мы проводили опрос на двух заводах — «Автоприборе» и «ВладЭнерго», в двух школах, среди работников (не научных сотрудников) ВлГУ, среди студентов ВлГУ, среди работников администрации Владимирской области, в нескольких военных частях, причем как среди рядовых военнослужащих, так и среди офицерского состава, в местах сбора людей пенсионного возраста (поликлиники, сберкассы, ЖЭКи и т.д.), а также на улицах города. В последнем случае люди опрашивались в случайном порядке.

¹ Подробнее см. Список использованной литературы.

² *Аринин Е.И., Иванов А.И.* Динамика религиозности населения Владимирской области (социологические и методологические аспекты) // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / Сборник статей под общей редакцией проф. В.Н. Константинова. Владимир, 2003. С. 57–60.

Ограниченность во времени и в количестве исполнителей опроса позволила опросить сравнительно небольшое число жителей Владимира — 994 человека. Для сравнения укажем, что объем выборки всероссийских исследований ВЦИОМ составляет 1600 человек¹. Несмотря на то, что объем нашей выборки сопоставим с объемом выборки ВЦИОМ, он, очевидно, уступает ей по разработанности методов отбора респондентов. В то же время, очевидно, что исследование комплекса проблем, связанных с религией, является лишь небольшой частью исследований ВЦИОМ, которые проводятся по этой выборке, так что применимость подобной выборки для наших целей требует специального изучения.

В целом мы считаем, что по материалам данного опроса можно в определенной степени судить об уровне религиозности населения Владимира, а также представить себе круг проблем, возникающих при создании статистически более точной выборки. В частности, наши данные вполне вписываются в данные о динамике религиозности по стране в целом за постсоветский период.

Отметим, тем не менее, что неизбежные трудности при сопоставлении результатов различных исследовательских групп сильно затрудняют интерпретацию результатов опроса.

В целом, нам кажется, что трудности, встретившиеся нам при построении выборки, принадлежат к обычным трудностям социологического исследования и, как, по-видимому, впервые отметил еще Г.Т. Бокль², не препятствуют практическому применению подобных результатов.

При разработке анкетного инструментария мы стремились сделать так, чтобы наша анкета равным образом адекватно воспринималась как людьми верующими, так и неверующими, индифферентными и колеблющимися. Второй определяющей особенностью нашей анкеты является то, что она в большей степени ориентирована на выявление специфики религиозного поведения, чем религиозного сознания респондентов.

Анкету можно условно разделить на несколько блоков.

Первый блок (вопросы 1-6) содержит вопросы, определяющие социальный статус респондента. Среди вопросов этого блока отдельного внимания заслуживает вопрос № 6. Этот вопрос рассчитан на сельскую местность области, где состав и количество населения

¹ [<http://www.wciom.ru/?pt=18>] (ВЦИОМ — экспресс).

² Бокль Г.Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии. Т.1. М., 2001. С. 31-38.

сильно варьируется в зависимости от времени года. В связи с этим обстоятельством встает закономерный вопрос: можем ли мы включать в число жителей области тех дачников, которые проводят там по 6—7 месяцев в году, и тех уроженцев края, которые постоянно проживают за пределами области и навещаются домой на пару недель в году? Этот вопрос был включен нами в анкету с учетом последующей работы нашей исследовательской группы в сельских районах области.

Второй блок состоит из двух вопросов о самоидентификации респондентов: «Считаете ли Вы себя верующим?» и «К какой конфессии Вы себя относите?»

Последний, третий блок (вопросы 9—19) составляют контрольные вопросы, ориентированные на выявление глубины как религиозного (или нерелигиозного) сознания, так и религиозного поведения человека. К первым относятся такие вопросы, как «Какую роль, по Вашему мнению, играет религия в жизни человека?»; «С какой целью Вы посещаете церковь (другие культовые здания), молитвенные собрания?», вопросы о вере в Бога и бессмертие души. Ко вторым — вопросы о частоте посещения церкви (других культовых зданий), молитвенных собраний, о частоте участия в религиозных праздниках, о религиозном воспитании и др.

Прежде, чем перейти непосредственно к результатам опроса, стоит сказать несколько слов о проблемах, связанных с интерпретацией результатов.

Очевидно, что цифры, полученные в результате опроса, сами по себе дают очень ограниченное представление об исследуемом феномене. Таким образом, для адекватной интерпретации данных нам необходима некая привязка. Такой привязкой могут быть, например, данные предшествовавших опросов по исследуемому региону (чтобы оценить ситуацию в динамике), или общероссийские данные. Другим вариантом является выработка некоторой «шкалы религиозности», по которой независимо от сопоставления с другими данными можно было бы сказать, какое мы имеем в данном регионе количество верующих, колеблющихся, атеистов и т.п. В данном исследовании ограничились более простым — первым путем. Особую трудность представляет проблема сопоставления результатов работы различных исследователей. Подобные сопоставления затруднены не только отличиями в текстах анкет, но и тем, что исследователи не всегда публикуют текст анкеты. Поэтому приходится буквально по крупицам вычленять необходимые данные из соответствующих текстов.

Результаты

Начнем с анализа ответов на прямой вопрос о субъективной оценке религиозности. 58,7 % респондентов относят себя к верующим, 12,5 % — к неверующим, 12,4 % сомневаются, а 15,9 % респондентов затрудняются ответить. Шесть человек (0,6 %) дали не предусмотренные анкетой ответы. Такие непредусмотренные ответы в небольшом количестве давались и на другие вопросы. Количество таких ответов ниже статистической погрешности опроса, однако, они по своему показательны. Мы обсудим их позднее отдельно.

Конфессиональная принадлежность представлена следующим образом. Православными считают себя 63,3 % респондентов. Второе место занимают люди, считающие себя просто верующими — 10,7 %. 5,7 % респондентов не нашли подходящей конфессии в списке и выбрали ответ «другое». Католики, мусульмане, буддисты и иудеи набрали менее одного процента каждый. 15,2 % респондентов не ответили на этот вопрос. В единичных количествах встречаются комбинации: православный / протестант, православный / мусульманин, православный / просто верующий, православный / другое, протестант / просто верующий. В дальнейшем выясняется, что некоторые из этих респондентов посещают церковь раз в неделю или чаще. Возможно, респонденты, давшие ответы православный / другое являются старообрядцами. На это указывает и то, что один из респондентов, отнесших себя к православным, уточнил, что является старообрядцем. Замечательно, что 12 % от числа неверующих считают себя православными, встречаются также неверующие-протестанты, а 2,4 % неверующих в этом вопросе утверждают, что они являются просто верующими.

В ответе на вопрос о вере в Бога первое место традиционно занимают респонденты, которые считают, что Бог существует — 45,3 % респондентов. Интересно, что второе место здесь занимают агностики, то есть респонденты, которые считают, что невозможно ни доказать, ни опровергнуть существование Бога. Таких респондентов 35 %. Такого мнения придерживаются 25,4 % от общего числа верующих, 47,5 % от числа неверующих и 52,8 % от числа сомневающихся. На третьем месте ответ «затрудняюсь ответить» — 12,4 %. 3,1 % респондентов считают, что Бог не существует, а 2,8 % безразличны к этому вопросу. Отметим также, что 8 % респондентов, отнесших себя к неверующим, верят в Бога.

В решении вопроса о бессмертии души большинство респондентов (41 %) сомневается. Немногом меньше — 39,4 % респондентов верят в бессмертие души, а 12,6 % не верят. 5 % респондентов оказались безразличны к этому вопросу. В бессмертие души не верят 5,3 % от общего числа респондентов, отнесших себя к верующим, в то время как 12,9 % респондентов, не считающих себя верующими, ответили на этот вопрос утвердительно.

Перейдем теперь к вопросам, характеризующим религиозное поведение респондентов. Их интересно сопоставлять с вопросами предшествующей группы.

В Таблице 1 приведена связь между субъективной оценкой религиозности и частотой посещения церкви. Данные в процентах приведены от числа респондентов, давших соответствующий графе ответ на вопрос о субъективной оценке религиозности и ответивших на вопрос о частоте посещения церкви. Из таблицы исключены два ответа, не укладывающиеся в рамки предложенных¹. Из таблицы видно, что булыпая часть верующих в церкви бывает либо просто редко, либо по большим религиозным праздникам. Зато ощутимая часть неверующих и сомневающихся хотя бы иногда церковь посещает.

Аналогичный анализ показывает, что только 32,6 % верующих регулярно молятся дома, 37,3 % молятся редко, а оставшиеся 30 % не молятся вообще. Зато более 6 % неверующих молятся. В группах сомневающихся и затрудняющихся ответить этот показатель достигает 30%.

37,8 % респондентов стараются отмечать все важные религиозные праздники, а 57,5 % отмечают только главные из них. Остальные верующие религиозных праздников вообще не отмечают².

Из числа верующих лишь 18,6 % часто совершают религиозные обряды, 45,2 % совершают их редко, а 36,2 % не совершают их вовсе. В то время как 10,7 % неверующих иногда совершают религиозные обряды. В группах сомневающихся и затрудняющихся ответить число людей, совершающих религиозные обряды, составляет примерно треть.

Лишь 8,6 % верующих постоянно воспитывает членов своей семьи в религиозном духе, а 46,3 % совсем не участвуют в религиозном

¹ Респонденты относят себя один — к верующим и сомневающимся, другой — к неверующим и сомневающимся.

² Соответственно, хотя бы главные религиозные праздники отмечают более половины неверующих, три четверти сомневающихся и подавляющее большинство затруднившихся ответить на вопрос о самоидентификации.

юспитании. 4 % верующих заявили о своем безразличии к подобному воспитанию. 41,1 % верующих, 6,5 % неверующих, 14,4% сомневающихся и 17,1 % затруднившихся ответить на вопрос о религиозной самоидентификации в религиозном воспитании членов своей семьи участвуют, но настойчивости не проявляют.

В предыдущей группе вопросов естественно было бы, как нам кажется, ожидать положительной корреляции между параметрами, то есть, религиозные люди чаще ходят в церковь, чем нерелигиозные. Следующий вопрос — о гадании — предполагает обратную корреляцию. Реально видно, что частота участия в гаданиях практически не зависит от субъективной оценки религиозности¹.

Для вопросов о роли религии в жизни человека и о цели посещения церкви предполагалась возможность выбора нескольких ответов из числа предложенных. И респонденты широко воспользовались этой возможностью. Поэтому сумма ответов существенно превосходит 100 %.

Начнем с вопроса о религии в жизни человека. 27,4 % респондентов считают, что религия утешает в горе и одиночестве. 40,5 % считают, что религия укрепляет нравственность человека. 8,9 % считают, что религия дает представление о том, как устроен мир. 6,4 % считают, что религия удовлетворяет запросы ума. 11,9 % полагают, что религия помогает в практической жизни человека. 9 % считают, что религия помогает общению верующих друг с другом. И лишь 12,6 % респондентов считают, что религия дает надежду верующему попасть в рай. На другую роль религии указывает 19 % респондентов. Наиболее часто встречающиеся комбинации ответов таковы: 3,1 % — религия утешает в горе и одиночестве и укрепляет нравственность человека, 1,3 % — религия утешает в горе и одиночестве и помогает общению верующих друг с другом, 1,8 % респондентов выбрали одновременно все предложенные варианты ответов.

В ответах на вопрос о целях посещения церквей и других культовых зданий также наблюдалось разнообразие мотиваций, но в целом комплексные ответы встречаются реже. 40,8 % респондентов посещают церковь для удовлетворения религиозных потребностей. 14 % стремятся получить в церкви ответы на нерешенные ими мировоззренческие вопросы. 7,5 % посещают церковь из любопытности. 11,6 % посещают церковь как произведение искусства и памятник культуры. 2,8 % интересуются деятельностью

¹ Подробные данные приведены в Таблице 2.

религиозных организаций. 5 % культовых зданий не посещают, а 26,5 % указывают на другие мотивы посещения культовых зданий.

Представляет интерес сравнение данных по частоте и цели посещения церквей и других культовых зданий (Таблица 3). Обращает на себя внимание тот факт, что с понижением частоты посещения увеличивается разнообразие мотивов посещения церкви. Очевидно, это связано с тем, что те респонденты, которые посещают церковь сравнительно редко, не вполне могут сформулировать для себя цель посещения. Как и следовало ожидать, во всех категориях в качестве цели посещения церкви доминирует ответ «для удовлетворения религиозных потребностей». Примечательно, что почти во всех категориях на втором месте стоит ответ «чтобы получить ответы на нерешенные мировоззренческие вопросы». По-видимому, для многих респондентов религия выступает в качестве путеводителя по сложному для них миру.

Интересны незапланированные ответы — дописки респондентов к анкете. Подобные комментарии к исследованию мы получили от 148 респондентов, что составляет 14,9 % по выборке в целом. Наибольшее количество комментариев мы получили на вопрос об уровне образования респондентов. Этот вопрос прокомментировали 40 респондентов. Как правило, они уточняли свой образовательный статус и добавляли к среднему образованию среднее специальное. Это, по-видимому, свидетельствует о важности образовательного уровня для самоощущения респондентов. Большое число комментариев (23 респондента) было оставлено относительно вопроса о роли религии в жизни человека. Среди этих комментариев есть как остро негативные, так и те, которые подчеркивают главенствующую роль религии в жизни. Например: «Религия дурманит и отвлекает»¹, «Религия не бескорыстна», «Строить школы, а не церкви» и «Христианство дает взаимоотношения с живым Богом и самую крутую жизнь, полную событий и смысла», «Человек становится более стойким духовно, морально — это важно», «Религия и строит жизнь». Комментарии некоторых респондентов не вполне можно соотнести с темой вопроса, однако они также отражают рефлексию респондентов относительно религии. К таким комментариям можно отнести, например, такой: «что в космос дашь, то и получишь, грех — относиться к родителям плохо». Интересны также комментарии к вопросу о цели посещения церкви (14 штук). Так, комментарии многих респондентов говорят о том, что люди не свя-

¹ Во всех приведенных примерах сохранена авторская стилистика.

зывают конкретные ритуальные действия с удовлетворением личных религиозных потребностей. Например, при наличии прямого ответа «Посещаю церковь для удовлетворения религиозных потребностей» респонденты дописывали «Помолиться и поставить свечи» или «По различным мотивам (венчание, отпевание)». Некоторые утверждают, что посещают церковь потому что «так положено». Наш взгляд, представляют интерес и следующие комментарии по данному вопросу: «Побывать в церкви, помолиться непосредственно перед иконами, раскрыть душу Всевышнему», «Когда я нахожусь в церкви освобождаюсь от плохих мыслей, чувствую гармонию. После этого прощенного воскресения вышла с чувством святым, чистым», «Общаться как младший со старшим», «Хожу за святой водой родителям». Несколько комментариев оставили респонденты по вопросу о существовании Бога: «Его не видели, но сила есть», «Бог существует, но не таким, каким его представляют. Его нельзя представить», «Человек произошел от обезьяны», «Придерживаюсь научной точки зрения». Относительно регулярности домашних молитв один из респондентов написал «Не молюсь, но молитвы читаю».

Таким образом, дополнительные комментарии респондентов к анкете позволяют нам говорить о том, что многие респонденты имеют весьма расплывчатые представления по многим из тех вопросов, которых касалось наше исследование.

Обсуждение результатов

Полученные результаты в целом не противоречат данным других опросов.

Так, по данным опроса Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), проводившегося в марте 2001 года по всероссийской выборке, объем которой составил 1600 респондентов из 40 субъектов Российской Федерации, неверующими назвали себя 31 % респондентов (данные, которые приводит ВЦИОМ дают основания предполагать, что неверующие объединены с сомневающимися), 58 % православных, 42 % практически никогда не бывают в церкви, 42 % посещают церковь реже, чем раз в месяц, а 6 % чаще, чем раз в месяц¹. Конечно, наши данные не точно совпадают с этими цифрами. Но близость полученных данных показывает, что Владимирская область вооб-

¹ www.wciom.ru

ще, и Владимир, в частности, в аспекте состояния религиозности можно рассматривать как типичный регион России.

Об этом же говорит и сравнение наших данных с данными, приведенными в статье Киммо Каарияйнена и Д.Е. Фурмана «Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности)»¹. По их данным, полученным в ходе опроса, проведенного в марте — апреле 1996 г. среди 1664 человек по всероссийской выборке, атеистами является 6 % респондентов. По нашим данным неверующих 12,5 %. Мы склонны отнести это различие на счет несовпадения понятий «неверующий» и «атеист». По их данным в Бога верят 47 % респондентов, а верующими считают себя 34 % респондентов. По нашим данным это отношение обратное: 45,3 % верят в Бога, а 58,7 % считают себя верующими. По данным Каарияйнена и Фурмана 33 % всех опрошенных назвали себя православными, а 64 % не смогли определить своей конфессиональной принадлежности. По нашим данным эти цифры составляют 63,3 % и 11,6 % соответственно. Возможно, что это различие связано с тем, что Владимир является традиционно православным городом. По данным Каарияйнена и Фурмана посещают церковь не реже одного раза в месяц 18 % верующих, а по нашим данным — 24 %.

Каарияйнен и Фурман выделяют группу настоящих, или традиционных верующих, то есть людей, которые одновременно положительно отвечают на вопросы «Верите ли Вы в Бога?», идентифицирующие себя как верующих и как православных², видящих в Боге Личность, а не силу, а также, по их словам, часто молящихся. Таких респондентов оказалось всего 4 %. Далее Каарияйнен и Фурман отмечают, что при дальнейшем ужесточении критериев, например, включении вопросов о посмертном существовании души и об астрологии, эта категория практически исчезает из выборки.

Мы не можем непосредственно воспроизвести этот анализ, но мы постарались максимально к нему приблизиться. Мы выделяем группу респондентов, одновременно относящих себя к верующим, православным, верящим в Бога и в бессмертие души, отмечающих хотя бы главные религиозные праздники, и регулярно молящихся

¹ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997, № 6.

² Очевидно, К. Каарияйнен и Д.Е. Фурман сконцентрировали свое внимание на православных в связи с тем, что, как они сами отмечают, в их выборке лиц иных религий и конфессий насчитывается 3 %. По этой же причине и мы ограничиваемся анализом группы респондентов, отнесших себя к православным.

ся. Эта группа составляет 14,5 % верующих. Далее мы ужесточили критерии и добавили требование посещения церкви не реже одного раза в месяц. Эта группа составила 7,7 %.

В целом, мы констатируем, что среди верующих Владимира обнаруживается заметная группа респондентов, осознанно и серьезно относящихся к православию.

Аналогичным образом мы попытались выделить группу так называемых последовательных атеистов¹. В эту группу мы отнесли тех респондентов, которые не считают себя верующими, по вопросу о существовании Бога отвечают либо, что Бог не существует, либо, что его существование нельзя ни доказать, ни опровергнуть, либо безразличны к этому вопросу (один респондент); не верят в бессмертие души, посещают церковь только как произведение искусства, или из любознательности; не отмечают религиозные праздники, не молятся и не гадают. Таких респондентов набирается 15 человек, что составляет 12 % от числа респондентов, объявивших себя неверующими, то есть 1,5 % от общего числа респондентов.

Перейдем теперь к социально-демографическим характеристикам наших групп; сначала мы намерены предоставить дескрипцию респондентов по полу, возрасту, образованию, семейному положению и роду занятий, а потом — аналогичный дескриптив по группам («типам») верующих, «традиционных верующих», неверующих и последовательных атеистов.

Среди респондентов, назвавших себя верующими, 31,7 % мужчин, 66,7 % женщин. В выборке в целом эти цифры составляют 39,9 %, 59,3 %. Среди группы «настоящих верующих» эти цифры составляют 6,3 %, 90,6 %. В группе респондентов, назвавших себя неверующими 58,1 % мужчин и 41,1 % женщин. В группе последовательных атеистов 80 % мужчин и 20 % женщин. Таким образом, мы видим, что наш опрос, как и многие другие опросы, показывает, что женщины в целом более склонны к религиозности, тогда как мужчины более склонны к атеизму.

Перейдем к связи возраста наших респондентов со степенью их религиозности. В выборке в целом возрастные группы представлены следующим образом: 17—28 лет² - 36 %, 29—39 лет - 13,2 %, 40—49

¹ Мы условно называем эту группу «атеистами», хотя в тексте анкеты не дифференцированы атеисты и неверующие.

² Несмотря на то, что опрос был обращен к лицам старше 18 лет, среди респондентов оказалось 1.1% лиц в возрасте 17 лет. Эти лица принадлежат к группе студентов, и мы не исключаем их из опроса, поскольку по своему социальному положению они ближе к группе 18 лет и старше, чем к группе лиц, моложе 18 лет.

лет - 12,7 %, 50—59 лет - 10,8 %, 60—69 лет - 10,1 %, старше 70 лет - 8,2 %¹. 9,1 % респондентов не указали свой возраст.

Среди верующих эти группы составили 36,1 %, 10,6 %, 12,2 %, 10,1 %, 12,9 %, 9,3 % и 8,9 % соответственно. В группе «настоящих верующих» эти цифры таковы: 12,5 %, 9,4 %, 12,5 %, 5,6 %, 25 %, 21,9 % и 3,1 % соответственно. Среди неверующих цифры таковы: 33,1 %, 15,3 %, 11,3 %, 16,1 %, 7,3 %, 9,7 % и 7,3 % соответственно. Среди последовательных атеистов данные распределились так: 40 %, 6,7 %, 13,3 %, 13,3 %, 13,3 %, 0 % и 13,3 % соответственно. Представители возрастной группы 17—28 лет составляют 30—40 % во всех группах, кроме группы «настоящих верующих», где их удельный вес резко сокращается и составляет всего 12,5 %. В этой группе наоборот доминируют группы 60—69 и старше 70 лет. Отметим, что среди представителей возрастной группы 50—59 лет минимальный процент «настоящих верующих» и много неверующих. Отметим также, что в группе последовательных атеистов нет ни одного респондента в возрасте 17 лет и старше 70 лет.

Перейдем теперь к анализу данных о степени образованности респондентов. В выборке в целом лиц с начальным образованием 2,7 %, с неполным средним образованием 5,9 %, со средним образованием 39,7 %, с неполным высшим образованием 22,9 %, с высшим образованием 28 %. 0,7 % респондентов не дали ответа на этот вопрос. Отметим, что для наших респондентов характерно повышенное внимание к этому вопросу. Хотя структура анкеты этого не предполагала, многие респонденты указывали, что имеют среднее специальное, а не просто среднее образование. Это явление представлено прежде всего среди пенсионеров.

Среди верующих данные об образовании распределились следующим образом: 2,9 %, 5,7 %, 42,9 %, 21,1 %, 26,9 % и 0,5 % соответственно. Среди «настоящих верующих»: 3,1 %, 65,6 %, 0 %, 9,4 %, 21,9 %, 0 % соответственно. Среди неверующих данные таковы: 2,4 %, 8,1 %, 32,3 %, 28,2 %, 28,2 %, 0,8 % соответственно. Среди последовательных атеистов распределение таково: 6,7 %, 13,3 %, 26,7 %, 20 %, 33 %, 0 % соответственно. Таким образом, мы не видим ярко выраженной связи между уровнем образованности и уровнем религиозности, несмотря на то, что традиционно более высокая степень образованности связывается с меньшей степенью религиозности, и наоборот.

¹ Стремясь наполнить группы учащихся и военнослужащих, мы проводили опрос среди студентов и в военной части. Поэтому в нашем опросе представлено непропорционально много молодежи.

По семейному положению респонденты в общей выборке распределились следующим образом: 41,2 % респондентов холостые/не замужем, 41,9 % — женаты/замужем, 7,1 % — разведены, а 9,7 % респондентов являются вдовцами/вдовами.

Среди верующих эти цифры таковы: 40,1 %, 40,8 %, 7,0 %, 12 % соответственно. Среди «настоящих верующих» результаты составили 18,8 %, 31,3 %, 9,4 % и 40,6 % соответственно. Среди неверующих опрос дал цифры: 40,6 %, 39,5 %, 6,5 %, 8,1 %. В группу последовательных атеистов попали только две категории: холост/не замужем (60 %) и женат/замужем (40 %). Как и естественно ожидать, в группе «настоящих верующих» относительно больше представлены вдовы и вдовцы, а также разведенные респонденты.

При ответе на вопрос о роде занятий некоторые респонденты отмечали два варианта ответа, например служащий и учащийся. Поэтому сумма ответов превышает 100 %. Так, в выборке в целом рабочих 11,2 %, служащих 19,4 %, военнослужащих 17,2 %, инженерно-технических работников 9 %, пенсионеров 18,3 %, учащихся 24,7 %, предпринимателей 1,4 %, лиц других профессий 1,8 %, не ответили на этот вопрос 0,4 %.

В группе верующих эти цифры составили 12,5 %, 17,3 %, 15,7 %, 7 %, 22 %, 25,4 %, 1,2 %, 1,4 % и 0,2 % соответственно. В группе неверующих данные таковы: 8,1 %, 21 %, 18,5 %, 12,9 %, 15,3 %, 21,8 %, 3,2 %, 0,8 % и 0 % соответственно. Среди «настоящих верующих» 12,5 % рабочих, 21,9 % служащих, 9,4 % военнослужащих, 50 % пенсионеров и 12,5 % учащихся. Среди последовательных атеистов служащих 20 %, военнослужащих, инженерно-технических работников и пенсионеров по 13,3 %, учащихся 40 %. Мы отмечаем, что 40 % учащихся из группы последовательных атеистов совпадает с 40 % респондентов в возрасте до 28 лет в этой же группе, а 50 % пенсионеров в группе «настоящих верующих» соотносится с 46,9 % лиц старше 60 лет в этой группе.

Выводы

Социологический опрос в центральной России, характерным образчиком которой является Владимирская область и город Владимир, позволяет сделать определенные выводы о православном

¹ Хотя опрос проводился в городе, в нем принял участие один фермер, который не вошел ни в одну из анализируемых групп.

населении и о людях, в разной степени скептически относящихся к православию, но не позволяет сделать каких-либо выводов о состоянии конфессий, нетипичных для центральной России.

Большая часть населения Владимира в той или иной степени идентифицирует себя с православием, причем к православным относит себя большее число респондентов, чем к верующим. Эта ситуация достаточно характерна для современной России, по нашему мнению, ее можно трактовать, как наличие устойчивой этноконфессиональной связки «русский-православный».

Среди православных верующих города Владимир обнаруживается заметная группа респондентов, осознанно и серьезно относящихся к религии.

Несмотря на то, что проведенный опрос не был специально ориентирован на изучение неверующих, мы с определенной степенью уверенности отмечаем существование группы последовательных атеистов среди населения города Владимир.

Литература:

- Бокль Г.Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии. Т. 1. - М.: Мысль, 2001. С.462.
- Вагабов М.В. Религиозная ситуация в Дагестане: единства и противоречия // (<http://dagphilos.narod.ru/stvag2.htm>)
- Введение в общее религиоведение / под общей редакцией И.Н. Яблокова - М.: книжный дом «Университет», 2001. С. 571. (<http://www.wciom.ru>) (Интернет сайт Всероссийского Центра Изучения Общественного Мнения (ВЦИОМ))
- Ихенова О.С. Религиозная ситуация в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе//Государство, религия, церковь в России и зарубежом. - М., 1997. С. 39-47.
- Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. №6. С. 35-52.
- Курганская В.Д. Мониторинг религиозной ситуации в республике Казахстан // Мониторинг религиозной ситуации в Республике Казахстан. - Казахстан-Спектр. №3 (21). 2002. С. 46—47.
- Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / Сборник статей под общей редакцией проф. В.Н. Константинова. - Владимир: Маркарт, 2003. С.116.
- Митрохин Л.Н. Религиозная ситуация в современной России // Социологические исследования. 1995. N 11.
- Михайлов Э. Религиозная ситуация в провинции. Костромская и Ивановская области//Русская мысль. -№4236(10-16.09,1998).

- Мчедлов М. Вера России в зеркале статистики // (http://religion.ru/facts/2000-05-17/5_faithmirrored.html)
- Мчедлов М., Шевченко А., Гаврилов Ю. Религиозность в современной России // (http://www.rau.su/observer/N8_2004/8_03.HTM)
- Филатове. Парадоксы современной российской религиозности // (<http://archipelag.ru/authors/filatov/?library=1001>)
- Филатове, Лукин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // (<http://archipelag.ru/authors/filatov/?library=2043>)

*А.В. Шуралёв,
кафедра философии религии и религиоведения*

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В ОЛЬСТЕРЕ

При рассмотрении современных процессов в Европе особое внимание привлекает один из наиболее длительных, хотя и несколько приглушенных в последнее время этноконфессиональных конфликтов — конфликт в Ольстере. Анализ противостояния в Ольстере между протестантским большинством и католическим меньшинством целесообразно рассмотреть в диахроническом аспекте.

Конфликт между Ирландией и Великобританией длится уже 900 лет. В 1172 году английский король Генрих II завоевал Ирландию. В 1541 году Генрих VIII провозгласил себя королем Ирландии, чем и положил начало выступлениям против английского трона, которые в конце XVI века поддерживались даже испанской «Непобедимой армадой». В первой половине XVII века в провинции Ольстер начинают поселяться протестанты, англичане и шотландцы, по требованию которых Британия в 1782 году вынуждена была признать право на существование собственного парламента в Дублине¹.

В течение всего XIX и начала XX в. постепенно назревал раскол острова на католический Юг, ставший после гражданской вой-

¹ См: *Гриезд.* Ирландский кризис / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1974. С. 129 .

ны 1919—1921 г. вначале доминионом Эйре, а затем Ирландской Республикой, и протестантский Север, не желавший порывать с Великобританией, что активно поощрялось последней. В обеих конфессиональных общинах взяли верх радикальные, а иногда и экстремистские силы. В католической общине это была партия Шинн фейн (по-гэльски «Мы сами»), основанная будущим первым президентом Ирландии А. Гриффитом. Шиннфейнеры требовали создания независимой ирландской администрации и правительства. Шинн фейн усилилась за счет многих сторонников распавшейся в 1903 г. Ирландской социалистической республиканской партии, защищавшей интересы рабочих-католиков. Они составили ее радикальное крыло вместе с приверженцами И. Де Валеры, объединенными не классовыми лозунгами, а католицизмом и неприятием протестантизма. Выразителем интересов католических либеральных кругов, была существовавшая с 80-х гг. XIX века партия Гомруля, выступавшая за ограниченное самоуправление в рамках Британской империи. Ирландских либералов поддерживали либералы британские. В протестантской общине все больший вес приобретали сторонники сохранения статус-кво любой ценой. Их взгляды выражал Союз лоялистов, оформившийся в 1886 г. в Юнионистскую партию. Таков был расклад политических сил в Ирландии к началу XX в.

После острого кризиса в стране, в период Первой мировой войны, закончившегося созданием фактически независимого Ирландского государства и отделением от него 6 северовосточных графств, оставшихся в составе Соединенного Королевства, политические движения католической общины, стали основой партийной системы Ирландского независимого государства, а в Ольстере сохранился и, продолжал эволюционировать прежний расклад. Партия Шинн фейн действовала в обеих частях Ирландии, но на юге оказалась на обочине политической борьбы из-за своего радикализма, а на севере сохранила ведущие позиции в среде католического меньшинства по той же причине. На протяжении долгих десятилетий ее лидерство в католической общине Северной Ирландии было неоспоримым. Лозунг воссоединения Ирландии, ликвидации господства протестантов и изгнания британских властей находил отклик.

В протестантской общине монопольное лидерство сохраняла Юнионистская партия, однако, в ней постепенно формировались экстремистские, радикальные, умеренные и либеральные фракции, ставшие позднее, в период кризиса 1969—1996 гг. самостоятельными партиями. Важно отметить, что ультраправые силы протестантской

общины все явственнее выходили из-под контроля как существовавшего в Северной Ирландии юнионистского режима, так и британского правительства. При этом они не имели единой позиции по многим существенным вопросам. Так, например, значительная часть протестантских радикалов поддерживала возродившуюся идею времен Первой мировой войны об отделении от Соединенного Королевства и создании независимого протестантского государства. Если ранее на этом фланге находились в основном юнионистские проправительственные движения, то к концу 1960-х гг. среди ультраправых протестантов главной силой стали такие группировки, как «Черное общество», Ассоциация Обороны Ольстера (АОО) и другие, которые делали ставку на насилие, экстремизм и крайние меры. Параллельно усиливался и тайный оранжистский¹ орден, возникший еще в XVIII веке. Он насчитывал к началу 1930-х гг. около 100 тыс. членов, хотя еще во время Первой мировой войны рассматривался британскими властями как источник опасности в тылу.

В начале 70-х гг. в протестантской общине Северной Ирландии наметился резкий рост влияния этого ультраправого антикатолического крыла Юнионистской партии, на базе которого возник ряд новых партий и движений. Старая Юнионистская партия быстро распадалась. Создавались новые партии, как ультраправого, так и умеренного направления, спектр требований которых был весьма широк — от независимости протестантского Ольстера до полного слияния с Великобританией. Умеренные юнионисты выступали за восстановление положения, каким оно было до 1968 г.

В 1972 г. стало очевидно, что сохранить единство юнионистов невозможно, и один из лидеров правого крыла, бывший министр внутренних дел Северной Ирландии Крейг, основал движение «Авангард Ольстера», позднее переименованное в Прогрессистскую юнионистскую партию Ольстера — «Авангард» и выступавшее за создание независимого протестантского Ольстерского государства, в противовес умеренному крылу Юнионистской партии, являвшемуся политической базой сменявших друг друга ольстерских правительств.

Часть протестантской элиты поддержала создание «Черного общества» — тайного союза, тесно связанного с оранжистским орденом. Оно также выступало с непримиримых позиций по отношению к католикам. Лидеры «Черного общества» вошли в состав Центрального совета «Авангарда», как и лидеры полувоенной Ассоциации обороны

¹ См: *ДеПвалЛ.* Расколотый Ольстер / Пер. с англ. М: Прогресс, 1974. С. 222.

Ольстера, также созданной Крейгом несколько ранее на базе запрещенной правительством Т. О'Нейла (1963—1969) организации Силы волонтеров Ольстера (СВО) и включавшей около 40 тыс. членов (к середине 1990-х гг. численность АОО упала до 10 тыс. членов). СВО также продолжает существовать, хоть и в подполье. Некоторые из этих организаций рассматривали в качестве врага не только католики, но и британское правительство, если оно посягнет на устои господства протестантов в Ольстере.

Другое мощное течение в рамках правого крыла протестантской общины представляли сторонники священника Яна Пэйсли¹, объединившиеся в том же 1972 г. в Демократическую юнионистскую партию (ДЮП), выступавшую по основным вопросам с клерикально-ультраправых позиций. В отличие от «Авангарда» ДЮП поддерживала идею полной интеграции с Великобританией без всякой автономии. Тем не менее ДЮП и «Авангард» стали политическими союзниками.

Определенная часть умеренных юнионистов создала Партию Альянса, выступавшую с поддержкой всех шагов британского правительства, в том числе направленных на примирение с католиками, и за восстановление прежнего положения в Северной Ирландии, как уже отмечалось выше. И наконец, часть умеренных, во главе с последним (до введения в 1972 г. прямого правления Великобритании) премьер-министром Северной Ирландии Б. Фолкнером (глава кабинета в 1971—1972 гг.) осталась в партии со старым названием — Ольстерская юнионистская партия (ОЮП). Фолкнер и его сторонники также были готовы к некоторой демократизации режима и поддерживали британское правительство. Надо сказать, что

¹ Ян Пейсли, родился 6 апреля 1926 г. в графстве Арма Северная Ирландия, известный протестантский лидер Северной Ирландии. После посвящения в сан в 1946 году в Реформатской Пресвитерианской церкви, основал в 1951 году в Ольстере новую секту - Свободная Пресвитерианская Церковь, которая позже разрослась до 30 церквей. В 60-е годы он стал идеологом экстремистской протестантской оппозиции, выступавшая против любых католических конфессий. За организацию незаконных собраний неоднократно задерживался властями. В 1970 году был избран в Палату представителей. В 1971 году основал Демократическую Юнионистскую партию, которая стала протестантской оппозиционной группой в Палате под названием «третья сила». В 1998 году, он выступил против Соглашения Страстной пятницы — Стормонтского соглашения 10 апреля 1998 года, определявшее размежевание позиций римско-католической и протестантских церквей в Северной Ирландии. Позднее он был избран в Новую Ассамблею Северной Ирландии, идеологической базой которого стало его учение, где продолжал доказывать свою позицию против участия в переговорах с одним из главных политических направлений в Ирландской Республиканской Армии - Шинн Фейн. (Энциклопедия «Британика», 2004 г.).

этой партии удалось выйти из кризиса и вновь постепенно занять ведущее положение в протестантской общине по мере «усталости» протестантов от насилия, разжигавшегося радикалами. Во второй половине 1990-х гг., после того как в ноябре 1995 г. ОЮП возглавил адвокат Дэвид Тримбл, пользовавшийся большим авторитетом как решительный и твердый сторонник сохранения доминирующих позиций протестантов в Северной Ирландии, но оказавшийся и весьма здравомыслящим политиком, склонным к взвешенным решениям, ОЮП стала общепризнанным лидером протестантской общины Ольстера.

Если соотношение сил в протестантской общине к началу 1970-х гг. было достаточно четким, то в общине католической все обстояло сложнее. Хотя, на первый взгляд, все ольстерские католики хотели объединения с Ирландией, существовали разногласия по вопросу о методах и форме такого объединения. При этом, в результате ожесточенного террора и дискриминации со стороны протестантов самое сильное влияние на общину долгое время оказывали радикалы, чья структура при внимательном рассмотрении оказывается довольно сложной. Сюда входят как католические националисты (ИРА, Шинн фейн), так и ультралевые (в 1960—1970-е гг. — «Народная демократия», в 1970—1990-е гг. — Армия национального освобождения Ирландии, ряд мелких маоистских и троцкистских группировок, практически исчезнувших к концу 1980-х гг.)¹.

Умеренное течение в католической общине долго уступало по влиянию радикалам, хотя также играло важную роль, а в 1990-е гг. начало набирать силу. Оно представлено, прежде всего, Социал-демократической лейбористской партией (СДЛП), тесно связанной с британскими лейбористами и с ведущими ирландскими партиями — Фине гал, Фианна файл, Партией реформ (ранее Ирландская лейбористская партия). К ней относительно близки так называемая «официальная ИРА» и умеренное крыло Шинн фейн. СДЛП была создана в 1970 г. и с самого начала стояла на европейских социал-демократических позициях, выступая при этом в поддержку католической общины, но при условии мирной борьбы за свои права. Поэтому, кстати, переход ИРА (Ирландской Республиканской Армии) к масштабному террору связан еще и с обострением конкуренции двух подходов к объединению Ирландии — реформаторского (СДЛП) и силового (ИРА и Шинн фейн).

В 1960—1980-е гг. значительное место в политическом раскладе

¹ См: Международная жизнь. 1986. № 3. С. 135.

католической общины Северной Ирландии играли такие «умеренные радикалы», как Националистическая партия (до конца 1960-х гг. главная оппозиционная юнионистам политическая сила Ольстера), Республиканская и Национал-демократическая партии, впоследствии исчезнувшие либо оттесненные на периферию политической жизни радикалами и монополизировавшими поддержку умеренных католиков лейбористами.

Религиозные общины являются самыми массовыми участниками конфликта. В ходе последней переписи населения последователями Римской католической церкви назвали себя 42 % жителей Северной Ирландии, а протестантами назвали себя 54 % из 1,7 миллиона подданных ее Величества, проживающих в Ольстере. Принадлежность к общине важна для жителя Северной Ирландии не только в контексте противостояния — община наиболее важный институт в ее жизни. Семья — обязательно с формулировкой католическая семья — особенно важна, потому что является важнейшей ячейкой общины. Церковная пропаганда говорит о греховных деяниях в том контексте, что они могут пагубно отразиться на общине. Но все это относится главным образом к католикам. Ирландские протестанты видят окружающий мир несколько иначе, они одобряют индивидуализм, предприимчивость, личный успех. Для юнионистов протестантская община — это единство личностей, позволяющее более эффективно добиваться достижения общих целей. За годы конфликта жители Северной Ирландии привыкли избегать опасных тем в разговорах с представителями другой стороны. В итоге это привело к тому, что стороны стали хуже понимать друг друга. Представители католиков и протестантов сегодня даже рассуждают по — разному и по — разному же оценивают одни и те же события. Так, например, даже смерть своих единоверцев в результате противостояния протестанты воспринимают как трагическую и совершенно необязательную утрату, а католики — как героическое свершение, подвиг. Естественно, что если даже такое понятное явление как смерть товарища может оцениваться различно, любые политические события также трактуются по-разному. Достигнута достаточно высокая изолированность враждующих сегментов общества, которая позволяет избегать излишнего общения. Впрочем, следует отметить, что такая удаленность имеет место лишь в социальном, но не в территориальном отношении. Несмотря на растущую «геттоизолированность» североирландских городов, католическое и про-

тестантское население в них сильно перемешено. Но несмотря на это, религиозная вражда развивается у североирландцев очень рано, фактически еще в дошкольном возрасте. Таким образом, проблемы Северной Ирландии никак не решаются сами собой, просто с взрослением следующего поколения.

Университетом Ольстера было проведено исследование: 3-х летние дети испытывают неприязнь по отношению к культурным символам другой религии, а 6-летние дети могут объяснить политическую разницу между флагами. Нередко католик — синоним «плохой» для детей-протестантов и, наоборот, протестант — синоним «хулиган» для детей-католиков. Очень многие иностранные наблюдатели считают, что решению этой проблемы поспособствовало бы совместное обучение в школе. Тогда дети сначала познакомились бы, узнавали друг о друге больше и лишь затем сталкивались бы с проблемой религии. Возможно, это долгий, но практически безболезненный путь к решению североирландской проблемы в целом. В самой же Северной Ирландии лишь одна партия уделяет должное внимание этой проблеме — партия Альянса. В ее программе указана одна из целей партии — увеличить к 2010 году число школьников, обучающихся в смешанных школах как минимум до 10 %.

По мнению ряда исследователей, отчасти проблема заключается в том, что на бытовом уровне протестанты Ольстера утратили саму сущность противостояния. Изначально речь шла о присоединении 6 северных графств к ирландской республике, сейчас же речь идет фактически лишь о неприязни по отношению к католикам. Поэтому радикально настроенные юнионисты воспринимают любой мир с националистами как небольшое, но все-таки поражение. Очевидно, они умышленно не желают видеть того, что до сего дня абсолютно все мирные переговоры подтверждали факт принадлежности Северной Ирландии к Соединенному Королевству, то есть победа неизменно за юнионистами.

Таким образом, главное требование протестантов — сохранение Северной Ирландии в составе Королевства — удовлетворено, тогда как принципиальные требования католиков могут реально воплотиться в жизнь скорее всего в результате деятельности партии Альянса нежели Шинн Фейн.

I. Аспекты философии и культурологии

- А.М. Беляева. Деррида, «Деррида» и Деррида: по следам стиля
- Т.Г. Зайцева. Деконструкция понятия «сознание» в философии Ричарда Рорти
- А.С. Климова. Означивание танца: триптих Жан Люка Нанси
- Е.В. Косилова. Энергетическая онтология психоанализа
- Н.П. Мартыненко. Философско-семиотический анализ закономерности формирования иероглифического письма
- Д.А. Муравьев. Д. Дьюи и Р. Рорти: изменение понимания роли философии в американском прагматизме XX века
- С.В. Никулин. Культурологический аспект философии С.Л.Франка (на примере анализа творчества А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого)
- С.С. Пименов. Структура разума и проблемы культуры (некоторые аспекты теологии культуры П. Тиллиха)
- Т.В. Постникова. Понятие автокоммуникации в семиотике Ю.М. Лотмана
- Г.С. Сарайкина. Семья в глобализирующемся обществе
- П.А. Сафронов. Феномен как тема фундаментальной онтологии
- А.А. Скворцов. Диалектика насилия и войны: аксиологический ответ Сяо Цзиньюй. О философии языка М.М. Бахтина
- И.Н. Харламов. Означенное сознание в структуре философской антропологии

II. Аспекты политологии

- ЛюИ. Сравнительный анализ современных административных реформ в Китае и в России
- Е.Н. Маслова. Понятие, природа и сущностные черты финансово-промышленных групп
- А.С. Семченков. Управление внутривнутриполитическими конфликтами и обеспечение национальной безопасности страны
- А.В. Табаков. Политический лоббизм: теоретико-методологические аспекты исследования
- А.Б. Томов. Революционаризм и консерватизм: феномен трансформации (Из истории русской социально-политической мысли)
- Р.Ф. Туровский, М. Андреева. Этнические периферии на электрокарте России
- А.В. Федякин. Содержание и структурные компоненты образа государства
- В.А. Фуре. Религия как средство оздоровления общества в политической теории Карла Мангейма
- С.П. Фуре. Проблемы демократии на рубеже веков (по материалам современных статей Роберта Даля)

- И.А. Чихарев. Современные дискуссии по проблемам мировой политики как научной дисциплины
- А.А. Чусов. Интернет-сообщества как новый элемент политического пространства

III. Аспекты религиоведения

- М.С. Алексеев. «Тотальность и бесконечное» Э. Левинаса: абсолютная инаковость другого и онтологическое различие
- И.П. Давыдов. Богоборческие и человекоборческие мотивы в мифостроительстве Песне о блохе «Фауста» И. В. Гёте
- Ю.А. Комаров. Исторические и теоретические предпосылки философско-теологической антропологии ранних квакеров
- П.Н. Костылев. Суфизм как система антропологической трансформации
- И.Л. Крупник. Мифология зерванизма: близнецы миф. Религиоведческий анализ
- Е.В. Кудрявцева. Конституционно-правовое регулирование государственно-церковных отношений в Италии: история и современность
- Н.С. Кузьмин. Иоанн Павел II и Бенедикт XVI. Повлияет ли избрание нового Понтифика на отношение Католической Церкви к проблемам глобализации?
- И.В. Куртина. Методологические основы социо-религиоведческого исследования Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм» в контексте «понимающей социологии».
- И.Х. Максотов. Философско-богословское примирение антропологического «максимализма» и «минимализма» в христологии св. Иоанна Златоуста
- Ю.А. Мамонтова. Роль правителя в космологии майя классического периода (III-IX вв.)
- АА. Петраков. Метафизика света-символа в православном богословии и в русской религиозной философии (П.А. Флоренский и АФ. Лосев).
- А.Д. Соколова. Религиозная ситуация во Владимирской области (по данным социологического опроса в марте 2005 года в г. Владимире)
- А.В. Шуралёв. Социально-политические основы этноконфессионального конфликта в Ольстере

АСПЕКТЫ
Сборник статей по философским проблемам
истории и современности
Выпуск JV

Издательство «Современные тетради»

Главный редактор, генеральный директор издательства
Красненков В. Г.

Л Р № 040548 от 30.12.1997 г.

Подписано в печать 29.06.06г.

Формат 60x90 ³/₄ Бумага офсетная. Печ. л.32. Тираж 250 экз.

Почтовый адрес издательства - ЗАО «Современные тетради»:
117342, г. Москва, ул. Введенского, д. 8. Тел.: 332-50-20

Отпечатано в ГП ОТГ, з. 2700.